

传播·文化·社会

华夏出版社

交流的无奈 Speaking into the air

A history of the idea of communication

传播思想史

〔美〕彼得斯(John Durham Peters)◆著
何道宽◆译

在这个媒体饱和的世界上,彼德斯独辟蹊径,提出了(交流)真实性的观念……对连珠炮似的花样翻新的流行文化提出的多种多样的问题,进行了大胆的探索,妙笔生花、多姿多彩。

——《出版者周刊》

我们面前摆着的是一本研究交流失败的书。有趣的是,它传达的意思却如此美妙……《交流思想史》这种品位高雅的严肃之作对读者总是发出这样的信息——接受精神挑战,细细品味吸收作者渐次展开的渊博学识和创新视野。

——卡尔林·罗马诺,《费城问讯报》

绝对精彩之作,我近年读到的最佳作品之一……原来就觉得我可能会欣赏这本书,可是我没有想到,作者的论述竟然会如此深邃、细腻、明快,所以我还是吃了一惊。

——詹姆斯·W.凯里,哥伦比亚大学

肯定会改变你对交流的想法……富有创意、厚积薄发、文字优雅、字字珠玑。

——《基尔克斯评论》

本书研究交流,在广度和深度上,都使人眼前一亮……作者发出的声音令人惊叹、深受欢迎。我们愿意再次听到他的声音。

——阿尔伯特·波格曼,《纽约时报文学副刊》

主持编辑 ● 冯清华 责任编辑 ● 冯清华

封面设计  himgsight 正视文化 闫志杰



定价:36.00 元

编委会

策划和海外联系人：潘忠党

主编：黄 旦

副主编：陆 眯

编委会成员（以姓氏笔划为序）

石一彬 孙五三 陈力丹 吴予敏 陆 眩 何道宽

胡正荣 展 江 龚文庠 黄 旦 程曼丽

作者简介

John Durham Peters

彼德斯（John Durham Peters），1986 年获斯坦福大学博士学位，旋即执教于衣阿华大学传播学系，曾获富尔布赖特等基金会资助。1995 年以副教授身份获全美人文科学研究基金，完成《交流思想史》而成为传播思想史的先驱，成为别具一格的传播理论家并因此而晋升教授。该书熔哲学史、政治史、媒介技术史为一炉，把传播理论与实践的研究置入上下数千年的大背景中，成为传播思想史的奠基之作，并因此而在 2000 年获全美传播学会奖。他的哲学和传播学论文多半发表在《大众传播批评》、《媒介、文化与社会》、《社会学理论》等权威学术刊物上。

G206
15

交流的无奈 Speaking into the air

A history of the idea of communication

传播思想史

[美]彼得斯(John Durham Peters)◆著

何道宽◆译

北方工业大学图书馆



00533763

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

交流的无奈：传播思想史 / (美)彼德斯著；何道宽译。—北京：华夏出版社，2003.5
(传播·文化·社会)

ISBN 7-5080-3039-7

I . 交… II . ①彼… ②何… III . 传播－思想史－世界 IV . G206-091

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 031629 号

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A

© 1997 by The University of Chicago.

All rights reserved

版权登记号 01-2003-3432

复旦大学信息与传播研究中心资助出版

主持编辑：冯清华

责任编辑：冯清华

版式设计：王玉洁

封面设计：闫志杰

出版发行：华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)

经 销：新华书店

印 刷：北京人卫印刷厂

版 次：2003 年 7 月第 1 版

2003 年 7 月第 1 次印刷

开 本：670×970 1/16 开

印 张：18.5

字 数：327 千字

定 价：36.00 元

本版图书凡印刷、装订错误，可及时向我社发行部调换

总序

潘忠党

好友黄旦教授主持推出了这个“传播·文化·社会”译丛。他嘱我作文，略述译丛的设计思考以及入选的这些书之学术意义。我惟有从命。但这题目太大，为不多占读者的资源，我长话短说，就译丛设计的思考，择要述之。

从构思到实行

这个译丛的策划起于 1996 年 5 月在杭州召开的第五次全国传播学研讨会。

其时有两个“研讨会场”，一是白天的正式研讨，另一是入夜后的“神侃”。一群尚年轻或尚不太沧桑的朋友相聚，虽天南海北地“侃”，却不离共同从事的学术。大家都颇感慨，觉得自 1980 年代初以来，“传播学”在中国虽有发展，但其学科领域究竟什么样，研究怎么做，仍很朦胧。于是大家“侃”出编一套译丛的狂想。这想法是系统译介这么三类书：（1）理论名著，（2）实证研究经典，（3）全面勾勒学科

领域的论著和论文集。这些书要既有学术水准，又有可读性；既可做专业教科书，又可成为高层次研修类读物。

其时参与讨论者（以姓氏笔画为序）有王怡红、刘卫东、李展、陆晔、芮必峰、杨瑞明、胡正荣、段京肃、郭镇之、黄旦、曾建雄等。我不知深浅，承揽了组织的工作。其后，由于我能力的局限和自身的懒惰，除弄出个书目外，没做成一件实质性的事情。尽管如此，凡听说此事的朋友们都鼎力相助，包括孙五三、陈力丹、陈韬文、朱立、王铭铭、龚文庠、赵斌、高丙中等。

到了今天，中国的传播研究又有了长足发展，不仅有了更多反映实绩的研究专著和论文，建立了多个学院、系和所，还有了多种相关的译作。而这期间，当时在杭州共同构思这译丛的人也多有变迁，我自己就蜗居在了美国中西部这座人称“陌地生”的小城。幸亏此时黄旦兄挺身主持，重新审定了书目，做了所有繁杂、劳神的实际工作，仰仗全体译者的辛劳，使译丛得见天日。

译丛与学科

根据今日的情况，黄旦主持重新设计了译丛，对书目作了必要的调整。但是，译丛的主旨基本没变，力图涵盖的范围也大致没变，因此，译丛的名称仍由“媒介·文化·社会”这三个词组成。这里需要将这三个词如何反映所选的书目以及传播研究的学科作一扼要说明。

虽然“传播学”在教育部认定的学科分类中被安放在了“新闻传播学”之下，^①但它的学科面貌仍然不甚清晰。即使在被认为是“传播学”发生地的美国，它也是一片混沌。曾有学者力主“传播科学（communication science）”，^②但那也只是一家之言，表达涉及传播现象的某一类研究，主要是由施拉姆整合前人的研究而建立的传统。很多人，尤其是从事文化或批判研究的学者，继承英国的文化研究、政经分析以及法兰克福学派的批判传统，更愿意将他们的工作称为“媒

^① 童兵（执笔，2001年）。新闻学与传播学（高校“十五”新闻传播学学科研究规划及课题指南）。中国高校人文社科信息网（<http://www.sinoss.com>）。

^② 如有Charles R. Berger & Steven H. Chaffee主编的《传播科学手册》（*Handbook of Communication Science*, Newbury Park, CA: Sage, 1987）。

介研究 (media studies)”; 还有很多人, 为了包括比“媒介研究”更广的范围 (比如语言的使用、修辞艺术、社会仪式、人际关系之建立等), 索性就用“传播研究 (communication studies)”。^① 这不是刻意咬文嚼字, 而是因为对传播现象之研究涉及不同学科、不同取向, 从事这类研究的学者各有侧重, 也各有偏好。为包容多元的特征, 我自己更倾向于使用“传播研究”, 即我们所做的是研究, 对象是传播现象。除此之外, 这一研究领域应全面开放, 不必画地为牢。

将对传播现象的学术研究冠以“传播学”, 自然隐含了某种期待, 尤其是对能够整合学科的“理论体系”之期待。但这期待总是实现不了, 至少迄今未见有人做成此事。^② 我们不想也不能而且不应将译丛看作是对“传播学”的完整表述, 亦不能将所有选进译丛的书都看作经典。我们选了“媒介·文化·社会”这么三个词命名译丛, 虽有靠近英国传统的嫌疑 (我个人倒更喜欢戴上这嫌疑), ^③ 但也说明我们力图使译丛不仅反映美国的文献, 而且反映来自其他国家的英语文献。更主要的, 这命名反映我们如下的考虑:

第一, 译丛集中反映围绕传媒而展开的研究, 所选书目主要来自通常称为“大众传播”研究的范畴, 而不反映其他传播研究的领域 (如人际传播、组织传播等);

第二, 既以媒介为核心, 译丛就应包括研究媒介生产 (包括体制、机制、环境和运作)、媒介内容 (或文本) 以及媒介影响这三大块有一定代表性的著作;

^① 如罗杰斯 (E. M. Rogers) 就将其大作命名为《传播研究的一部历史: 一种传记的方式》 (*A History of Communication Study: A biological Approach*. New York: Free Press. 1994)。很多情况下, 人们更愿将“研究”用复数 (studies) 表示, 以涵盖各种研究取向和类型。

^② 但这不等于说没有规整学科的组织。比如对大众传播的研究, 有虽未被翻译为中文但却已很有影响的麦奎尔的教材。该书一直名为《大众传播理论》, 最新一版改名为《麦奎尔的大众传播理论》 (*McQuail's Mass Communication Theory*. Newbury Park, CA: Sage. 2000)。

^③ 比如, 早在 1986 年, 六位英国学者就编辑了一本论文集, 名为《媒介、文化与社会: 一本批判式读本》 (*Media, Culture & Society: A Critical Reader*. Edited by R. Collins, J. Curran, N. Granham, P. Scannell, P. Schlesinger, & C. Sparks. London: Sage. 1986)。《媒介、文化与社会》也是主要由英国和欧洲大陆学者编辑、影响很大的一份学术刊物, 以大众传播研究为主。

第三，大众传播的研究是多学科交叉的领域，因此，译丛应包括不同学科、不同取向的有影响的著作（如借鉴社会学、人类学、政经分析、历史研究等取向的研究）；

第四，大众传播的研究应当是社会与行为科学以及人文学知识整体的一部分，是对人类社会的象征再现（symbolic representations）、这一再现的生产过程及其对人的心理、行为之影响的研究，因此，译丛应具有与其他学科对话的特点，应包括来自其他学科、但其理论影响更重在传播研究领域的代表性著作；

第五，任何对大众传播的研究都在特定的社会、历史条件下展开，有些非常有影响的著作，因局限于对特定社会、历史事件的分析，不一定有跨文化的“移植”价值。因此，译丛书目的选择要看对我们思考中国大众传播现象的启发意义，不一定仅按美、英的学科形象来确定，不需囊括一切。

这些考虑的基本出发点是，大众传播研究是一个综合研究领域（field of study），而尚不是一个制度化了的独立学科（discipline）。为何这么看是个大问题，为避免拉长篇幅，对此将另文展开。简单地说，大众传播是以一个巨大产业为基础的文化、社会和个人行为现象，纵跨多门学科，横贯多个领域。其他学科的学者会因其研究兴趣和学科的内在逻辑而涉足这个“十字路口”，^①为我们留下他们的观察与分析。那些在此安营扎寨的人，如我们这些以从事大众传播研究为业的人，一方面需要继续这“十字路口”的全方位开放，以提升我们的理论层次，另一方面需要将自己的观察与分析反馈到其他学科，对那些学科有所启发，使这个领域继续成为活跃的理论建构场所。这是与寻求“理论体系”不同的学科形象，它更强调，套用胡适的话，“多研究些问题，少标榜些什么‘学’”。当然，必须是真问题！对此，我在后面还会涉及。

有些根据以上考虑而应当包括在本译丛的书，因已有中译本或正在被其他学者翻译而没被包括。这些书有的是某一“学派”（姑且用这个有悖学术精神的名词）的代表作，如雷蒙德·威廉姆斯的《文化的

^① Wilbur Schramm (1963). *The Science of Human Communication*. New York: Basic Books.

社会学》(英国文化研究)和埃夫瑞特·罗杰斯的《创新的扩散》(美国功能主义社会学研究)，有的是采用某一取向的经典著作，如约史华·玛雅维茨的《失去的空间感》(象征互动理论取向)和贤托·阿岩加、当那德·金德的《事关重要的新闻》(量化的实证研究取向)，还有的是对某一领域的研究可读性极高的表述，如约翰·费思克的《理论流行文化》和文森特·莫斯科的《传播的政治经济学》或是另辟蹊径、提出了影响其他学科的理论思考的著作，如丹尼尔·戴岩、艾利休·凯茨的《媒介事件》。^①读者可将它们看作是本译丛的组成部分。其他反映本译丛宗旨的书，希望能够在这个译丛的总题下继续推出。

借鉴、批判与应用

既然要“多研究些问题，少谈些主义”，那么出版这套译丛有何意义？尽管要长话短说，这倒是有必要作一扼要阐述的。

遗憾的是，在译介大众传播研究时，我们至今还会遭遇类似“批判地借鉴”、“理论联系实际”的口号。这一方面反映了大众传播研究因为与一产业息息相关而受其困扰，另一方面也反映出这一研究领域与其他一些学科相比之落后，包括理论建设的落后、研究方法的薄弱、研究成果的贫乏等。这些口号未必错，甚至可以说没错，但一旦成为口号，认识论原理就被简约，正如我用胡适的文章标题做口号一样。这种简约（注意，是对认识论原理的简约而不是原理本身）往往繁衍出理论思维简化、学术品位欠缺的毛病。

这些毛病的表现之一是将西方的东西作为万能的“器具”，不顾观点、名词所得以产生之分析逻辑和语境，生搬硬套。于是，要么为自己的文章穿靴戴帽，甚至撒两滴麻油式地用一两个西方名词，以掩盖理论分析的匮乏；要么“高级词汇”络绎不绝，不仅文章佶屈聱牙，而且分析走样。此乃消化不良症也！^②此症的另一种表现是扫荡

^① 这里只是为表述的简单而如此分类，其实它们每一本都可横跨这些类别。

^② 我没有将自己排除在外。我在写作中常受“消化不良症”的折磨，因此这也是提醒自己要尽量少犯此病。这里所指的现象，即以西方的时髦词汇分析中国的问题，并得出令人啼笑皆非之结论（如在“过七八年来一次”的“文革”中觅得了超越西方民主的特质），也并非这么简单，还是有一个分析者自己的逻辑和语境的问题。读者可参阅崔之元先生的论著以及反映1990年代中国思想界争论的各种文集。在此不罗列。

式的否定，坚称西方（以美国代表全部）一个领域的研究都是为“特殊利益团体服务”的或都是在为牟取经济利益或政治“霸权”（姑且用这个概念之被庸俗化了的含义）提供话语资源。这是等不及看清“武器”的面貌，就忙不迭地要展开对“武器的批判”。

寻求威力“武器”的愿望人皆有之，实属难免。而且，在体制内做学问，常常没等找到问题或对问题的清楚表述，递交论文或出版专著的时间已到，这也是实情。于是，洋洋洒洒地“发挥”某理论体系或东拼西凑些现象来图解某一概念的“论文”、“专著”层出不穷，于是各种译著（甚至可能包括这个译丛），成为久旱之“甘霖”，可供引用，可供发挥，可供涂釉。不消说，这绝不是我们的初衷。

在我看来，译丛中的任何一本书，都不可作为现成的“武器”，既不能原样搬用，也不应青红皂白不分地拳脚相向。这些书的价值在于为我们提供一份“参考”（比如，西方是怎么做的，在中国特有的传媒改革过程中，有哪些是在取桔得枳，有哪些是在缘木求鱼，还有哪些是在养痈遗患），或者说为我们提供一些“亮点”，令我们窥视中国现状中的某一点或某一面。也许，它们可帮助我们捕捉到需要研究的问题，并将问题提升到理论层面来表述。我们的落脚点只是中国，分析的是中国的问题，以期建构的是解答中国的问题的理论和话语。这么做了，做好了，我们的研究才可对其他国家、文化有参照意义，才有可能拓展出学术对话的空间。切实研究中国的问题，远比抽象地呼吁“本土化”更有建设意义。这是我所理解的“借鉴”。所谓批判，已在其中。秦晖先生的格言将这层意思表达得十分精到：“主义可拿来，问题须土产，理论应自立”。^①

理论思维简化、学术品位欠缺的表现之二，说白了，就是实用主义。大众传播研究被指责为“太玄”，“远离实践”，无法“应用”。如此一来，不仅这个译丛，而且其他研究西方大众传媒及相关现象的著作，当然也就“贬值”了。

我相信，凡愿意读这译丛的人，都曾在不同程度上感受到“书到用时方恨少”。但为了“不会吟诗也会凑”才去“熟读唐诗三百首”，

^① 秦晖（1999年），“求索于‘主义’与‘问题’间”。《秦晖文选：问题与主义》（第438—468页）。长春：长春出版社。

并非治学之道。难道读诗所得之美感享受和熏陶在其次吗？“学以致用”反映了中国的传统经世伦理，也导致我们对“学以启蒙”的忽略，令我们轻视了二者之相辅相成。

所谓“脱离实践”，其实并不是大众传播研究应有的特点。这一指责，具有帮助学术建设的反思意义，反映了两方面的问题。

一方面的问题是，将“治学”等同于建构学科体系，于是，力图以各种方式阐述“大众传播学”“体系”的教科书层出不穷，相比之下，提出并解答具有理论意义的问题的研究却乏善可陈。针对这方面的问题，我们应当大声疾呼：到现实中去，发掘具有理论意义的可作实证考察的问题！没有提出问题的“学”是空泛的，当然是“脱离实践”的；它是既无“学”也无“问”，而且是因无“问”而无“学”。所谓“学问”者，学习提问也！但若因此给大众传播研究冠以“玄学”或“脱离实践”的罪名，恐怕有些似是而非、指鹿为马。我想黄旦教授主持出版这个译丛，也绝不是为这空泛的所谓“学”提供更多的“高级”词汇，帮助生产更多经多手转抄而成的教科书。

另一方面的问题是，学术研究应提什么样的问题？或者说，什么是真问题？也许一个例子会有帮助。目前学界和业界都关心的一个现象是传媒产业的整合（集团化），不同的问题由此产生：

- 中国传媒集团如何做强、做大？（产业发展政策指导型问题）
- 中国传媒产业集团正在如何组合？（现象描述型问题）
- 在中国这一特殊的转型社会，党—国力量在传媒集团化过程中的行使方式及其原因是什么？（理论建构型问题）^①

针对传媒产业整合的问题当然绝不限于这三个，我只是以它们作为例子，显示提问者的立足点以及问题的导向。它们都是“真问题”，代表三种类型，但真正有可能显示大众传播研究之学术价值的是第三个问题所代表的类型，即以理论为指导、以理论建构为目标的问题。它们之间也有逻辑的关系，也许从第二个到第三个问题有逻辑递进和发展的关系，即从描述现象的过程中寻求理论的视角并提炼出理论问

^① 参见 Zhao, Yuezhi (2000). From commercialization to conglomeration: The transformation of the Chinese press within the orbit of the party state. *Journal of Communication*, 50 (2): 3–26.

题，而第一个问题之提出和解答则是改革现象之一部分，也是提出第二个，尤其是第三个问题的人应该研究的对象之一部分。希望对大众传播的研究能提出并探讨更多的第三类问题。

我们太容易将“理论联系实际”等同于“指导实践”，即所谓“从实践中来，到实践中去”。这等于说学者与实践之间不应有任何空间，要将学者等同于企业或官厅的“谋士”。“咨询”重任，当然有价值，有想法、有能力的学者大可当仁不让。“官厅学术”或政策研究应该做，更要做好，绝不应受贬。但是，“官厅”需要不等于学者的社会、人文立场，“官厅”不是学术研究的立足点。学术研究的核心在于能够独立地提出问题，提出实践者因其本职工作的需要一般无法提出的问题，提出能够启示、预警和反诘实践者的问题。没有这样的立足点之独立，就没有任何的“批判”，无论你用哪一“学派”的高级词汇。一味地追随政策制定者或一线的实践者，解答他们所提的问题，就没有“学者”的独立人格，没有独立的学术品味。仅仅根据政策制定者或一线实践者们对“熟练工”或“操作手册”的需求来贬斥学术研究为“无用”，也并非学术评判。对于一味地以“咨询”的需求来指导研究并以此贬斥理论思考的人，我们应当猛击一掌，呼曰：走出权力和金钱的帷帐，与“现实”拉开充足的距离，审视你的观察立场和角度！

学术研究的勇气不仅在于向权贵进逆耳忠言，并因此遭逆境而不悔。学术研究之精髓在于寻求并坚持自己提问和表达理论思考的独立立场，在于不仅甘于而且寻求一种“边缘化”的境界。萨伊德对此有激情澎湃的论述，他将学者的立场表达为知识分子保持思想境界上必要的边缘、“业余”和“流放”式的存在常态。^①他不仅在指知识分子的气节，更重要的在讨论一个基本的认识论原则，即学者在无法逃脱的政治、经济、社会和文化场域内如何提出、思考和解答问题，如何维护自己思考的独立性。所以我前面说了，提出真问题时，批判就包含其中了。

我们从这套译丛中能得到的最直接的借鉴，恐怕就是各位学者们提问时以独立之立场所做的选择，无论是做“行政型研究”（如

^① 爱德华·萨伊德（1994年），《知识分子论》（*Representations of the intellectual*，New York: Vintage Books）。北京：三联书店，2002年

《Media Effelt》一书)还是“批判型研究”(如《The Whole World Is Watching》一书),学者们都是在根据自己治学的逻辑而提问,尽管不是每个人都提出制度批判式的问题。如果这些书能够为我们提出并研究中国媒体改革过程中具有理论意义的问题提供一些启发,这“用”可谓大矣,黄旦教授及各位译者对中国大众传播研究的发展亦可谓功莫大焉!

在结束这篇短文之际,有必要提及翻译的质量问题。我没有看到中译本,即便看了,也未必能提出多少建设性意见。但我相信,所有译者都是非常严肃、负责而且合格的。通过自己的学术活动,我也体会到,学术原著的翻译质量只能建立在学术发展水平之上,它绝不仅仅是一个语言的转换问题。因此,今天,当我们在探究西方大众传播(以及社会科学和人文学)的研究脉络方面起步之时,我宁愿相信翻译的质量不会尽善尽美,有些对我们来说理论逻辑和表述都比较生涩的著作,更可能有不尽人意之处。但与其坐等一步到位,令这译丛继续束之高阁,我宁愿看到这步子先迈出去。译作一旦问世,就在公共空间内被讨论、受批评、遭指责。惟如此,才会有理解的提升,以建立出现更好译本的基础。

2003年2月28日而已斋

主编的话

黄 旦

凝聚众多同道之友心血的译丛终于面世，受托愧领主编一职的我，多少感到了些许欣喜。

但不轻松。

说心里话，我们一直存在着梦想：出一套堪称精品的新闻传播学类译丛，无论是其内容还是形式。不敢奢望藏之名山传之后世，但绝不能是过眼烟云，五彩泡沫。

所以，书目的挑选是斟酌再三的：常常是先由潘忠党兄广征博收，确定一个大致目录，然后再集众议予以琢磨敲定。译者的圈定更是谨慎有加：第一，中英文都不差；第二，有相当的专业知识；第三，最好有出国的经历。虽然最后一条碰到了些困难，以致难以一刀切，但大体是按此索求。

然而，当译丛真正出版，反而心里发虚：它真能实现我们的梦想？

读到章太炎《译书公会叙》中的一段话：“悲夫！以草莱数人，仅若稀米，而欲绚五洲书

藏之秘，以左政法，以开民智，斯又夸父、精卫之续也。”猛觉是当头一棒：我们是否自不量力？才、识、学够格与否的题目太大，暂撇一边不谈，单就严几道的“信、达、雅”三字，我们又能把握几何？

也许我们至今仍只是面对梦想不敢抱丝毫侥幸，即便译丛已开始出版。

念此虽不免使人气馁，可我坚信，追求本身总归没有错。况且若能激起其他能人志士共同为这样的梦想而努力，梦与现实的距离就会越来越近而不是相反。正是这，使我们在此有了袒露自己梦想的勇气。

向首先提出这一梦想并为此努力奔走的潘忠党兄致以深深的谢意！向为完善这一梦想而出谋划策、鼎力相助的诸位编委及其他朋友致以深深的谢意！向为尽力实现这一梦想而辛勤劳作、默默奉献的译者们致以深深的谢意！向愿意与我们共同分享这一梦想，并为此真诚予以指教的读者们致以深深的谢意！当然，不能忘怀复旦大学信息与传播研究中心的资助，尤其是华夏出版社的全力支持，若不是他们，也许我们的梦想迄今为止还在那几张薄纸上。

2003年春月

译者前言

一、奇异的书

这是一本怪书，原书的封底赫然印着史学/哲学两个词。一个模棱两可的定性好吗？一般的学者把它放进传播学，认为它是传播思想史的奠基之作，这能够把它框住吗？我们的中国学者和出版商把它纳入传播学丛书，这就是最好的定性吗？它给人的印象是杂、异、怪、难、妙。所谓杂，是说它驳杂，像一个大杂烩，看一看它的目录就知道，作者把各种“稀奇古怪”的东西都纳入考察范围。所谓异，是说它性质奇异，很难界定把它放进现在图书分类法的哪一类，它远远超过了一般的“学术规范”；出版商在本书封底给它贴上了一个奇异而模棱两可的标签：史学/哲学——这是一个骑墙的态度。更加奇异的是，我们中国学者和出版商又把它放进传播学丛书。所谓怪，是说作者的意图怪——他这本大谈“交流”的书，居然断言：“交流”是不可能的。所谓难，是说它难以一气卒读，需要你正襟危坐、气定神人。所谓妙，是说这本难于以学科分类的奇书赢得了很高的评价，并在 2000 年得到美国传播学会奖。这是美国传播学界的最高奖项。它妙在可以反复回味，并使人充满爱心。

本书的目录充分显示了其内容的驳杂：绪论题为“交流问题”，接着的各章题为“对话与撒播”、“招魂术传统”、“黑格尔、马克思和克尔恺郭尔”、“与死者的对话”、“追求真正的联系”、“机器、动物与外星人：林林总总的不可交流性”，最后的结论叫“手拉手”，而不是叫“心连心”，因为作者不相信人能够做到“心连心”，不可能做到完美而理想的思想交流或精神交流。

本书的主题本身就很奇怪。作者公开声称交流是不可能的。他要我们放弃交流的幻想，断言：“我认为，今天的任务就是要放弃交流的梦想，同时又保留它激发出来的好处。我们说，把交流当做心灵共享的观点是行不通的。”又说，“我们永远不可能像天使一样交流，这是一个悲惨的事实，但又是幸运的事实。”他研究的是交流的失败，所以他说：“交流是两颗脑袋凭借精细无误的符号手段产生的接触。交流之罕见和脆弱，就像水晶……什么东西也不能保证，意义可以跨越两个脑子而成功迁移。”所以

有人评论说：“我们面前摆着的是一本研究交流失败的书。有趣的是，它传达的意思却如此美妙……《向空中说话》这种品位高雅的严肃之作对读者总是发出这样的信息——接受精神挑战，细细品味吸收作者渐次展开的渊博学识和创新视野。”（卡尔林·罗马诺，《费城问讯报》）

仔细研究目录之后，我们可以发现，本书是以 5 个历史时期为框架来研究所谓“交流”观念的沿革：古希腊哲人柏拉图《斐多篇》和《会饮篇》中的双向爱欲交流观；《圣经》中耶稣和使徒保罗的单向撒播观；中世纪神学中的天使交流观；近代哲学的精神交流观和 19 世纪招魂术的交流观；现代传播理论中的交流观。

以这 5 个时期为基本框架，作者把哲学、宗教、科学、人文、技术、神秘主义思想（招魂术、心灵研究）糅合起来，一步一步地粉碎了乌托邦的“交流”幻想。他最后的结论是：我们不应该问“我们能够交流吗？”而是应该问“我们能够相互爱护，能够公正而宽厚地彼此相待吗？”

二、两个难题

半年多来，两个难题始终纠缠译者，挥之不去；时至今日，它们仍然难以圆满解决。这两个难题是：书名的翻译和关键词 communication 的翻译。

先说书名吧。全名 *Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication*。正标题取自《圣经》，直译为“向空中说话”（《圣经·哥林多前书》第 14 章第 9 节）。副标题直译为“communication 观念的沿革”。副标题姑且可以翻译为“交流思想史”，正标题怎么办呢？“向空中说话”哪里像书名啊！

看来，首先必须弄清楚“向空中说话”的意思，才能够理解作者的良苦用心。我们抄录《哥林多前书》第 14 章第 6 节到第 10 节，然后再看看是否能够加深一些理解：

弟兄们，我到你们那里去，若只说方言，不用启示，或知识，或预言，或教训，给你们解释，我与你们有什么益处呢？就是那有生无气的物，或箫，或琴，若发出来的声音没有分别，怎能知道所弹出来的是什么呢？若吹不定的号声，谁能预备打仗呢？你们也是如此，舌头若不说容易明白的话，怎能知道所说的是什么呢？这就是向空中说话了。

原来如此！“向空中说话”是浪费精力、毫无意义的徒劳之举！这段话是使徒保罗给柯林斯人的忠告。保罗在传教的过程中，要他们只听从上帝的声音。再不能够像原来那样，用许多方言说话；他们五音杂处，却不用翻译，因此不能够交流。他明确宣示，为了传达上帝的声音，他必须

要向柯林斯人灌输启示、知识、预言、教训，要给他们解释上帝的教诲。为此目的，他用上了各种比方：号声、箫声、琴声、语言，用以比方共同的交流媒介。看来，作者可能要表达这样的意思：若要达到交流的目的，少不了共同目标、媒介、内容、手段等多种因素。真正的交流实在是难啊！

作者为什么要用这个奇怪的书名呢？我以为，他是要给人当头棒喝：完美的“交流”不可能！我们还是看看他怎么说吧：“本书的中心思想比较严峻，里面提出的交流问题根本上是难以驾驭的问题。”“communication”一词，无论其含义是什么，绝对不是改进一条线路或更加袒露心扉，而是涉及到人生存状况的一个扭结，剪不断，理还乱。在这一点上，威廉·詹姆斯（William James）是对的。我们永远不可能像天使一样地交流，这是一个悲惨的事实，但又是幸运的事实。比较健全的视野，是交流中不能够接触却值得庆幸的视野。我们再次重申，交流失败并不意味着，我们就是孤魂野鬼，渴望搜寻灵魂伴侣的孤魂野鬼；意味着，我们有新办法彼此联系，共同开辟新的天地。”

既然完美的“交流”是乌托邦幻想，那该如何是好？作者的答案是：不应该追求完美的“交流”，只能够追求彼此的关爱。我们看看他是怎么说的：

交流是没有保证的冒险。凭借符号去建立联系的任何尝试，都是一场赌博，无论其发生的规模是大还是小。我们怎么判断我们已经做到了真正的交流呢？这个问题没有终极的答案，只有一个讲究实际的答案：如果后续的行动比较协调，那就是实现了真正的交流……我们的问题不应该是：我们能够交流吗？而是应该问：我们能够相互爱护，能够公正而宽厚地彼此相待吗？（第 259 页）

本书认为如果我们希望在交流中谋求某种精神圆满或满足，那就是白花精力……既然我们是凡人，交流永远是一个权势、伦理和艺术的问题。除了天使和海豚得到拯救的情况之外，我们无法摆脱交往目的的束缚。这没有什么值得惋惜之处：这是智慧的开端。己之所欲，请施于人——意思是说，你的表现，不是让自我原原本本地再现，而是让他人受到关爱。这样一种人与人的联系，胜过了天使能够提供的东西。快乐的地方，不在于超越彼此的接触，而是在于接触的圆满。（第 260 页）

毕其一生，每个人也只有时间给少数几个人以关爱。我们凡人所能做到的，恐怕只能是爱比较亲近的人；不过，没有博爱之心又

是不公正的。爱之悖论是，具体的局限性和要求的普遍性之间，存在着矛盾。由于我们只能够和一些人而不是所有人度过共同的时光，只能够接触一些人，因此，亲临现场恐怕是最接近跨越人与人鸿沟的保证。在这一点上，我们直接面对的是，我们有限的生命既神圣又悲哀。（第 263 页）

作者关于“交流”的悲观情绪，难以在书名中传达出来。中译本的《交流思想史》实在是不得已而为之。不过，学术著作译名，毕竟不像好莱坞大片，何必要让人称奇！

再说“交流”（communication）吧。这个字的意思真正是剪不断、理还乱。在当代的话语中，“交流”是一个形态不分明、界定不清晰的观念，很少有什么观念像它这样受陈词滥调的困扰。所以一开始，作者就着手进行清理。他在第 6 页上说：“‘交流’是一个历史丰富的词汇。communicare 的拉丁语意义是告知、分享、使之共同。这个词在 14~15 世纪进入英语。其词根为 mun- (not uni-)，与英语的丰厚(munificent)、共享(community)、意义(meaning)和德语的礼俗(Gemeinschraft)等词有联系。拉丁语的 munus 和公开奉献的礼物及职责有联系——包括角斗表演、献礼和祭礼。在拉丁语中，communicatio 不表示符号所指的人际联系，也不暗示互相承认的某种希望，而且丝毫没有心灵之所指的意思。一般地说，communicatio 和具体的可触摸之物有关系。在经典的修辞理论中，communicatio 是一个表示风格的术语。”

但是，这样的清理让读者愈加糊涂，所以他在序论里对自己使用这个词的意义作了一些说明：“在这本书里，我用复数的‘communications’时，指的是手段……相反，我使用单数的‘communication’时，指的则是使‘我’与‘他’调和的办法。”（第 9 页）。

接着，他指出 communication 在英语里的三个意思：“给予或告知”(imparting)；迁移或传输(transfer or transmission)；交换(exchange)。然后他指出传播理论兴起的时期：20 世纪 20 年代。此间的传播理论出现了五种互相缠结的视野：交流是公共舆论的管理；交流是语义之雾的消除；交流是从自我城堡中徒劳的突围；交流是他者特性的揭示；交流是行动的协调。

然而，本书所谓“交流理论”(communication theory)却是一种另类的理论。他说：“我始终都不是指人们现在习惯的探究理论。我的意义比较松散，没有历史的含义，它审视人的某一种根本的交流状况，就像锁定在希腊字‘逻各斯’里的含义一样。在这个意义上，传播理论和伦理学、政治哲学、社会理论具有同质性，其关注点都是社会组织中‘我’与‘他’、‘我’与

‘我’、‘近’和‘远’的关系。”(第 10 页)

到了 20 世纪 20 年代, communication 才获得“传播”的意义。在此之前,其意义主要是“交流”。所以,作者说:“20 世纪 20 年代思想有个主要的特征,那就是不太区分面对面交流和大众传播。‘大众媒介’是当时新造的字眼,构成一道模糊的地平线。”换句话说,现场意义的传播学诞生于 20 世纪 20 年代。在此之前, communication 只有“交流”的意义。大体上说,所谓“交流”是点对点的信息流动和点对面的信息流动。这个点对点的互动可以有多种形式:一人对一人的交流可以是面对面的对话,也可以是不用言语的其他交流,比如爱欲对爱欲的交流、心灵对心灵的交流,还可以是书面、电话、电报、电子邮件等形式的交流。点对点的交流多半是一对一互动的交流,当然如作者所说,这种交流也有大量交流失败的时候。一人对多人的交流是书面、广播等形式的“交流”。这样的“交流”多半是单向的“交流”。作者把这种单向的“交流”叫做“撒播”(dissemination)、“散播”(dispersion)、“迁移”(transfer)或“传输”(transmission)。

有了以上的辨析之后,就可以说一说 communication 的翻译了。大体上说,我用了两条分界线。一条是时间分界线,一条是复合术语的分界线。时间分界线是 20 世纪 20 年代,此前的 communication 尽量翻译为“交流”,此后的翻译则视情况而定,然而在复合的术语中,communication 多半都翻译成“传播”,例子有“传播理论”、“传播学”、“大众传播”、“信息传播”、“传播界”、“传播学会”、“传播工具”、“传播技术”、“传播研究”、“传播媒介”等等。

经过书名和关键词的辨析之后,读者也许就豁然开朗,更可能顿开茅塞。这是因为,“本书的中心思想比较严峻,里面提出的交流问题是难以驾驭的问题”。

三、好在哪里

有论者打了一个比方,说彼德斯用哲学、社会、文化和技术编织成一张飞毯,让我们在上下几千年的时问和空间飞扬,又使我们四处碰壁。从柏拉图到当代传播媒介,我们经受一次又一次形而上和形而下的洗礼。本书扎根于哲学和史学之中,立足传播学。给读者提供了概括的视角。好处之中,莫此为胜。

现代社会的压力,使人充满困惑和焦虑。性和暴力为何大行其道?文学和影视作品如何助纣为虐,维持一些人对另一些人的统治?健全社会该不该给公共交流的内容和形态设置上限?在纷扰不息的时代,民主的公共领域可能吗?大型社会如何防止崩溃瓦解?如何分辨言论的真

伪？如何公正表现妇女和少数民族？面对受苦的同类，我们应该做些什么？全球化对落后民族真是天堂吗？国际的正义、公平如何保证？世界的政治经济新秩序应该是什么样子？对话、交流果真能够减少分歧、促进理解吗？在当代政治经济秩序中，在技术和媒介日益完美的情况下，电话本身就能够实现心连心的交流吗？作者给我们的当头棒喝是：对话和交流固然重要，但完美的交流全然是幻想，是乌托邦。经过反复剖析和论证，他的结论是：爱心最重要！关于交流的乌托邦性质，“交流思想史”一开始，就有这么令人振奋发聩的一段话：

“交流”(communication)是现代人诸多渴望的记录簿。它召唤的是一个理想的乌托邦。在乌托邦里，没有被误解的东西，人人敞开心扉，说话无拘无束。看不见的东西，渴望愈加迫切；我们渴望交流，这说明，我们痛感社会关系的缺失。我们如何陷入这个关口，怎么会在说话时带着伤感之情呢？怎么到了这一步，我们竟然说，一个人和另一个人在“不同的频道上”呢？这个术语原本和电报、电话、广播如何成功传输信息有关，它怎么会承载当代千百万人的政治渴望和内心渴望呢？只有当代人才会在面对面时担心如何“交流”(communication)的问题，仿佛他们之间相距千里之遥。“交流”(communication)是盘根错节的思想文化问题，它把时代的种种自我冲突编进了自己的代码之中。弄清交流具有重大的意义。我们可以得到一个明显的答案，以便解决我与他、私密与公共、内心思想与外在词语的分裂所引起的痛苦。“交流”的观念说明，我们在历史的此时此刻过着奇怪的生活。它是一个落水洞，我们的希望和畏惧，似乎多半都流走消失，不见踪影了。（第2页）

然而，交流失败的梦魔并没有把作者吓倒，其用意也不是要吓倒读者。相反，该书的宗旨是要化解人为障碍，调和“我”与“非我”、“我”与“他者”的关系，推倒人为设置的“我”与“他者”的障碍。其“悲观论”绝对不会使你灰心丧气，反而使你充满爱心。一位读者在亚马逊网上书店发表评论说，他把该书的最后两段读给朋友听，两人禁不住潸然泪下。我想，这本书也能够改变你，情感上打动你，思想上启迪你吧。

人文学科中的许多辩论——比如话语的性质、新兴的民主、后殖民的身份、仪式和逻辑在塑造社会思想中的作用——都和“交流”观念这个难题密切相关。实际上，在学术界和社会生活中，对于这个字，大家是用得多，研究得少。本书提供丰富的哲学历史背景，为学术界的深入研究奠定一个坚实的基础，为公众议论“交流”提供说不尽的谈资。

当代令人困惑的许多问题，其实是最古老的哲理问题，是历代思想家

和哲学家试图回答的问题。柏拉图、苏格拉底、圣奥古斯丁、洛克、托克维尔、弗洛伊德、马克思、穆勒、本杰明和现代的哲人，都做过种种尝试。他们的思想，经过作者的咀嚼，一定能够成为强化的营养剂。

四、如何读

这本书难啃，有必要给读者打打气，并做一点简单的提示。我建议，读者按照以下顺序去读：译者后记——译者前言——作者绪论——作者结语。大可不必从头读到尾。为了帮助读者扫清障碍，译者特别将全书的妙论隽语做了一番钩稽，做成一个附录二，相信这不是狗尾续貂吧。

第一章对比柏拉图的爱欲论——有限双向互动——与耶稣的单向撒播论。旨在追根溯源，为以后的各章作好铺垫，提供一个广阔的舞台。在以后各章中，古希腊、原始基督教、中世纪、19世纪和当代等各个时期的人物一一登场：圣奥古斯丁、阿奎纳、洛克、黑格尔、麦克斯韦、马克思、穆勒、爱默生、梭罗、克尔恺郭尔、皮尔斯、詹姆斯、本杰明、弗洛伊德、杜威、卡夫卡、博尔豪斯等等。全书以五个时期为基本框架，把哲学、宗教、科学、人文、技术、神秘主义思想等等糅合起来，不断逼近其终极目标：完美交流是乌托邦，重要的是彼此的关爱。

在阅读各章之前，可以首先看看译者做的附录二。

在阅读的过程中，请读者记住作者本人指出的三个重点：(1)古今公共交流和私人交流及其对当代人的启示；(2)19世纪的哲学与政治；(3)20世纪的梦想与焦虑。

何道宽

2002年11月10日

中译本序

中国在本书中只提到一次，然而我是在高潮中提到中国的：第6章讲到智能极其丰富的时候，我说了这样一句话：“比如，中国文明中发现了那么多的智能和智慧，可是西方对此仍然是那样地无知！”（第256页）遗憾的是，本书在矫正这种无知上几乎是一事无成。在许多方面，这本书深深地打上了西方的烙印——其人物、故事和语言都是西方的。然而，在其他许多方面，它又追求超越门派的血统，它以欢迎的态度去直面我们每天出现的陌生事物。本书提出的问题——交流为何已然成为我们奇妙的生命线——对此刻天地之间芸芸众生来说，具有息息相关的重要意义。

在第一章里，我让西方人道德生活中的两个关键人物登场辩论。他们是苏格拉底和耶稣。我可以并且应该再加上第三个人物：孔子。世人普遍认为，这三个人是人类历史上最富有影响力的道德先师。当然，他们三人差异不小。两人殉教，一人（孔子）没有；一人（耶稣）是宗教救星，两人不是；两人创建的教义后来成为国家的意识形态，一人（苏格拉底）未能创建这样的教义。然而，三人又有一点相同的奇异之处：我们无法直接追踪用他们自己的语言表述的教义。他们还有一个奇怪的相同之处：他们能够与后世进行有效的交流，这种交流的方式就是所谓的去世后的腹语（ventriloquism）交流。他们的信徒和弟子把他们的教导保存下来：记录、发明、蒸馏、美化或歪曲——几种情况兼而有之，谁也说不清楚这几种保存方式的关系。我们知道，苏格拉底主要是由柏拉图的对话保留下来。在柏拉图的对话中，他唱的是主角；在阿里斯托芬的笔下，苏格拉底滑稽可笑、疯疯癫癫；然而，色诺芬描写的苏格拉底却相当的温文尔雅。耶稣的教诲由他的4个使徒记录下来，成为《圣经》中的四部福音书：《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》，而且《圣经》之外还有经外书或其他训示把他的教诲保留下来。传说孔子在世时有贤人72，弟子3000。现存的孔子教诲见诸《论语》；显然，该书的编定是在他去世之后，其可靠性存在争议。苏格拉底、耶稣和孔子的教导在后世的命运和流布，在很大程度上要依靠制度化的政治。苏格拉底去世之后，柏拉图学园继续维持了将近一千年。罗马皇帝君士坦丁把基督教定为官方宗教。孔子

逐渐成为国家主导的崇拜对象，先是在汉代取得至尊地位，后来的唐朝进一步发展了对孔子的崇拜。

他们的教义可以在他们去世后用经典的形式记录下来，教义的命运依靠历史的巧合——这没有什么异常之处。比较异常的现象是，这三位历史人物有一个相同的态度：拒绝把自己的教诲写成文字。毫无疑问，他们是能够写作的。苏格拉底非常熟悉如何写作，也熟悉他人的著作，柏拉图写的《斐多篇》可资证明。耶稣是犹太学者，他熟悉希伯莱经典，曾经在犹太会堂里朗读经典（《路加福音》第4章第16节之后）。《约翰福音》（许多《圣经》学者怀疑是后人假托使徒约翰之名所作，其真实性令人怀疑）第8章第8节里有耶稣在地上写字的描写。孔子呕心沥血编订五经，说自己“述而不作”（《论语》第7章第1节）。即使孔子用“春秋笔法”编订《春秋》，他的文字也不是记录他原本的教义，而是他作的历史的修订，他是用间接的笔法来表示自己的主张。即使他编订五经，后人记住他时，还是说“子曰”，而不是说“孔子写”。苏格拉底、耶稣和孔子基本上都是靠口耳面授的老师。

苏格拉底认为，真理的源泉是沉思，是思考九天之外的地方，灵魂在此摘下健忘的面纱之后就获得了真理。耶稣觉得，真理的源泉是圣父的意志。孔子主张，真理的源泉是先人的古籍。

后来从欧洲的现代文化中产生出来的个人表达和版权的观念。事实上，他们的教义都放弃了这样一个观念：个人能够成为真理的源泉。苏格拉底认为，真理的源泉是沉思，是思考九天之外的地方，灵魂在此摘下健忘的面纱之后就获得了真理。耶稣觉得，真理的源泉是圣父的意志。孔子主张，真理的源泉是先人的古籍。无论是何原因，反正他们就是没有把自己的思想写成书。然而，借助弟子们的口述和笔录，他们成为人类大家庭的道德引路人。

他们对自己说出口的话弃之不顾，任其在空中消失，任由弟子们凭记忆去转述；但是文字的媒介却将他们的思想传给我们——这实在是最大

他们之所以没有写书，并不是他们的能力问题，而是他们愿意不愿意写的问题。也许，他们都认识到，企图把出口即逝的活生生的思想，用白纸黑字写下来，那不是狂妄自大，就是徒劳无益。也许，他们拒绝接受帝王用书面圣旨表现的生杀予夺之权。也许，他们看到先人留下的古籍而感到自惭形秽。苏格拉底面对的是“律令”（laws）。耶稣面对的是希伯来经典。孔子面对的是远古的文献。实际上，他们三个人都没有“原创”（authorship）的观念，“原创”观念是

的历史讽刺。他们的教导是在具体的情况下口授给弟子的，以后却凭借书面的语词保存下来：这些教导留在柏拉图对话的抽象情景中，留在《新约》的文字里，留在《论语》的记述里。《论语》虽然不是宗教经典，但是其章节和诗篇的形式却又像《圣经》。在最基本的层次上，记述这三位先师的文献都充满难解之谜。谁也说不准那些最重要的语词和教导究竟是何意思；分不清哪些话是玩笑，哪些话很严肃，哪些话又是抄写的错误；有的时候，甚至那些文献是何人所为，为何而写，都弄不清楚。这是他们的三大传统核心中存在的交流的“失败”。也许，正是这个失败才使这些传统具有持久的影响力，才使之如洪钟巨响，响彻千秋。正如梭罗（Henry David Thoreau）——美国最早认识到中国思想价值的思想家之一——所说，《论语》是一本好书，因为它留下了发挥的余地。

苏格拉底、耶稣和孔子是人类最伟大的三位道德教喻先师；对承载自己教导的媒介，他们抱定审慎的态度；在他们学说的大背景下，交流成为一个核心的内容。交流的学说，从哲学滥觞之日起，就是爱智之学。他们都慷慨地广泛传播自己的思想，并且用成功的交流说明，人松散的结合可以达到卓有成效的交流。他们相信，把自己的思想留给他去捉摸，是最能够给人以激励的姿态：在意义的问题上，他们不搞个人独享、奇货可居。他们在传授什么教义、向谁传授教义的问题上，都抱定审慎的态度；但是，在自己百年之后教义如何解释的问题上，他们又撒手不管。这说明他们都知道，开放式的撒播（dissemination）能够辐射出许多好处。他们在人类思想传播上所向披靡的胜利，应该足以批驳这样一个观点：最好的交流是忠实复制一个人内心怀抱的意义。

在世界丰富的智能里，关于交流的基本问题，蕴藏着许多尚待探索的智慧宝藏。《交流的无奈》问世之后尚有余香，然而它又有一种“向后看”的精神，它渴望开垦先人的遗产，并恢复与前人的联系，同时向死者表示敬意。我希望，对中国智慧里浩瀚的宝藏，我们可以做一些沃尔特·本杰明所谓的“拯救性批评”（rettende Kritik）。这真是一种悖论，我们可以说，中国既是最古老的社会，又是最年轻的社会。说它最古老，那是因为它有四千年有文字记载的历史；说它最年轻，那是因为它面对着时间上高度压缩的现代化进程，是因为它那姗姗来迟却又遽然实现的现代性。异化使我们看不见自己身上奇异的陌生之处；倘若我们的任务是克服这样的异化，那么与中国和世界的相会——世界自有其未来和过去——就有机会达到《论语》（第4章第15节）所谓的“恕”的境界，中国和世界的遭遇就可能既是单向的撒播，又是双向的对话。倘若我的书在促进这一次的邂逅中，未能尽到绵薄之力，那只是我的能力问题，而不是我的意愿问题。我

的话——诉诸白纸黑字却又不太审慎的话——即将进入令人叹为观止的中国传统，真令我倍感荣幸。谨以本书奉献给研究我的中国学者，昨天、今天和明天的中国学者。

约翰·达勒姆·彼德斯

衣阿华城

2002年12月12日

目 录

译者前言	1
中译本序	1
序 论 交流的问题	1
交流的历史真实性	2
“交流”意义的多样性	5
厘清 20 世纪 20 年代的论战	8
二战以后的技术话语和治疗话语	18
第一章 对话与撒播	30
1.1 柏拉图《斐多篇》中的对话和爱欲	32
1.2 《对观福音书》中的撒播	44
第二章 一个错误的历史：招魂术传统	58
2.1 基督教根源	60
2.2 从物质到精神：17 世纪的“交流”	70
2.3 19 世纪的招魂术	79
第三章 走向更加强有力的精神视野：黑格尔、马克思 和克尔恺郭尔	104
3.1 黑格尔论承认	104
3.2 马克思(对洛克)论货币	111
3.3 克尔恺郭尔的匿名	118
第四章 生者的幻象与死者的对话	129
4.1 记录与传输	129
4.2 作为与死者交流的诠释	137
4.3 死信	150

第五章 追求真正的联系,弥合鸿沟的桥梁	169
5.1 唯心主义者与人的壁垒	171
5.2 骗局还是接触? 詹姆斯论心灵研究	178
5.3 伸出手去触摸人:电话的奇怪声音	182
5.4 广播:作为撒播(和对话)的广播	191
第六章 机器、动物与外星人:林林总总的不可交流性	216
6.1 图灵的测试与爱欲的不可超越性	220
6.2 动物与非人动物的感应	227
6.3 与外星人的交流	231
结语 手拉手	248
构成交流的鸿沟	248
接收者的特权	250
交流的阴暗面	251
触觉与时间的不可压缩性	253
附录 妙语摘抄(原书附录)	256
译后记	266

序论 交流的问题

口含一词欲说之际，你必须知道，它并非一般工具那样，效用不好即可弃之如敝屣。相反，你却被它锁定在一个思路之上。这个思想来自远方，不在你驾驭之内。

——汉斯·乔治·迦达默尔

古代哲人亚里士多德早就说过，人是“会说话的动物”。然而，直到19世纪后期，我们才开始用彼此交流(communication)的能力来给自己下定义。这个自我描述的巨大变革，在思想、伦理和政治上有何含义，我们至今尚未充分穷究追问。本书尝试做一点探索工作。一方面，它对交流是心有灵犀的梦想进行批判。与此同时，它又追本溯源，看看普遍存在的交流失败的感觉从何而来。另一方面，它又独辟蹊径，寻找一条新的思路，既避免对话的道德特权，又避免交流失败的哀婉情绪。在此，我要追溯现代交流思想的渊源，查明为何现代的交流经验，常常会使人觉得陷入死胡同。

“交流”(communication)是典型的20世纪观念之一。它对我们反思民主、博爱和变迁的时代，至关重要。我们时代的一些主要困境，包括公共的和个人的困境，必须求助于交流，否则就找不到解决办法。各种各样的思想家——马克思主义者、弗洛伊德心理学家、存在主义者、女性主义者、反帝国主义人士、社会学家、语言哲学家等等——从各个角度对交流失败的悲剧、喜剧和荒诞进行了研究。我们每天都遭遇到跨越各种社会边界交流的困难——这些边界有性别、阶级、种族、年纪、宗教、地域、国家和语言。但是，不可交流性的范围，不仅存在于人的世界，而且出现在一个令人烦恼的领域——人如何与动物、外星人和智能机交流的问题。20世纪的大众文化，尤其是科幻文艺，在新型的符号处理机上大做文章。这些机器在思想控制和身体运输方面，既使人身处险境，又使人感到快乐。同样，20世纪大量的戏剧、艺术、电影和文学，也考察人与人之间不可能交流的困境。只需举出几个人，我们就可以想起人与人无法交流的情景。剧作家奥尼尔、贝克特、萨特、尤内斯库、阿尔比(Edward Albee)和哈维尔

(Havel),电影家伯格曼、安东尼奥尼和塔科夫斯基都是典型。同样,各色各样的知识分子也找到了一个交流的话题。他们用这个话题探索人与人联系的外在极限,用它来衡量我们彼此提出了什么要求。1957年的电影《老手路克》(Cool Hand Luke)中,剧中人马丁(由纽曼主演)有一句台词:“我们在这里得到的,就是交流的失败。”这句话具有重大的划时代意义。

“交流”(communication)是现代人诸多渴望的记录簿。它召唤的是一个理想的乌托邦。在乌托邦里,没有被误解的东西,人人敞开心扉,说话无拘无束。看不见的东西,渴望愈加迫切;我们渴望交流,这说明,我们痛感社会关系的缺失。我们如何陷入这个关口,怎么会在说话时带着伤感之情呢?怎么到了这一步,我们竟然说,一个人和另一个人在“不同的频道上”呢?^[1]这个术语原本和电报、电话、广播如何成功传输信息有关,它怎么会承载当代千百万人的政治渴望和内心渴望呢?只有当代人才会在面对面时担心如何“交流”(communication)的问题,仿佛他们之间相距千里之遥。“交流”(communication)是盘根错节的思想文化问题,它把时代的种种自我冲突编进了自己的代码之中。弄清交流具有重大的意义,我们可以得到一个明显的答案,以便解决我与他、私密与公共、内心思想与外在词语的分裂所引起的痛苦。“交流”的观念说明,我们在历史的此时此刻过着奇怪的生活。它是一个落水洞,我们的希望和畏惧,似乎多半都流走消失,不见踪影了。

交流的历史真实性

我的目的不是探索20世纪思想文化中反映出来的交流的全部问题,而是要说明,交流怎么会给我们带来这么多麻烦。我用的策略是追随本杰明(Walter Benjamin),他区别两种历史叙述方法。一种叫历史真实性:其想法是,历史是预制的、给定的,是连续因果关系组成的链条,存在于均

~~~~~  
当前与过去的某一时刻联系起来之后,其意义就清晰易懂了,过去的这个时刻和现在有暗中相合之处。横向的空间有共现性,纵向的时间也有共时性。  
~~~~~

质的时空连续体中;历史犹如端庄丽人,等待史家召唤;只需学者召唤(以足够的耐心和力度),历史就会回应,按照事情的本来面目据实道来。另一种方法——本杰明和我都喜欢的方法——认为,每一次的历史叙述都包含着一种构建原则。历史学家不等待历史自己把话说完,而是积极地把不同的时代排列起来。对本杰明来说,时间不是以一贯之的连续体,而是充满裂缝和

捷径——不妨说是“蛀洞”。本杰明心中所想的时间观念，是中世纪的时间观念，“永恒的现在”(*nunc stans*,他用的德语是*jetztzeit*)。但是，正如他的研究总是可靠的一样，他神秘的资料源头并非风趣的梦想，而是与具体的关切有深刻的联系。当前与过去的某一时刻联系起来之后，其意义就清晰易懂了，过去的这个时刻和现在有暗中相合之处。横向的空间有共现性，纵向的时间也有共时性。罗马帝国和法国革命，相隔几乎两千年，可是其联系之密切，超过了1788年和1789年的联系，虽然这两个年头只相隔一年。时尚显示出这样的共现性：有的时候，过去的风格（强劲爵士乐、连鬓胡子和喇叭裤）死亡了，成为禁忌；另一些时候，它们又突然流行起来。过去的现象总要挑选一些时候在当前复活。历史并非总是以单线展开，而是以群星灿烂的格局星罗棋布。^[2]

以上反思对本书的意义是，我试图说明，经过一番挖掘钩沉，我将把现在和过去的某些时刻联系起来，我认为它们之间有暗合之处。本书所述，很少直接涉及电视、电影或因特网，时限不会迟于20世纪中叶。然而，我认为，19世纪后期的物理学研究（第2章和第5章）或20世纪30年代的无线电研究——人们操心如何给无线电披上一层温暖的人情外衣，相当准确地说明了以下问题：虚拟现实、克隆技术、电子人（cyborgs）、全球以太网（ethernets）。这些问题是我们千年之交面对的问题。同样，苏格拉底和基督（第1章）或奥古斯都和洛克（第2章）这样的人物，在“交流”的历史语义学中，也许并不承担什么可以清楚证明的角色，但是借用他们的思想来思考问题，倒是不无裨益的。他们以光辉的思想、犀利的词锋，把真假的论辩和关切展示得头头是道，可是在当代的思想中，这些问题却常常被搞得模糊不清。这样的思想家使我们的思想更加流畅。当然，各个时期的一切历史著述，只不过是对特定时代的评述，甚至（或特别）号称是对过去的忠实记述。本杰明把不同的时代排列起来，只不过是履行了他历史学家的职责。

也许你会问，我为什么要坚持“交流”的历史真实性？交流这个观念不是到处使人感到神秘莫测吗？交流的麻烦写进了人类的境遇之中——这种判断的确有一定的道理。詹姆斯^①在《心理学原理》中说得很好：

我们每一个人都把宇宙分为两半。几乎每一个人的兴趣都附着在其中的一半之上。不过，不同的人把这个分界线划在不同的地方。我们大家给这两半的命名却是一样的，而且这两个名字都叫“我”和

^① 詹姆斯，William James, 1842—1910，美国哲学家和机能主义心理学家。——译者注

“非我”。我这样说的时候，言下之意立刻就清楚明白了。每个人的脑袋特别感兴趣的东西——可以称为“我”或“我的”东西——可能是一个道德谜团，然而这是一个根本的心理事实……我们每个人都在不同的地方去分割宇宙。^[3]

从心理学上来说，我们的感知和感情，都是我们每个人独特的东西。我的神经末梢以我的大脑为终端，而不是通达你的脑子，不存在什么中央交换器，所以我不能把我的感知发送到你的感知里去。也没有什么“无线”接触，所以我不能把自己的直接经验传送给你。詹姆斯认为，个体意识的相互隔绝，是人类既定的特征。关于人与人不同的思想流(streams of thought)的隔绝，詹姆斯说：“这样的思想之间的割裂，是自然界中最绝对的割裂。”^[4]根据这个观点，人的硬件连接，受制于个人私密的经验。交流的问题由此而生。

尽管今天所谓“交流”问题，对人类似乎是一个挥之不去的问题，从穴居人到后现代人都是如此，然而，只有等到詹姆斯的时代，交流这个观念才获得了宏大而哀婉的属性。

詹姆斯很可能是对的：所有的人自然而然和自己有特殊的关系，所以人不能够直接和他人共享意识。尽管头脑之间的直接交流不可能，而且这可能是一个基本的心理事实（至少是心理学领域的基本事实），然而值得指出的是，我们在谈论人与人之间的关系时，并非这样来看问题。虽然千百年来，人们的眼睛和耳朵都在接受“私密”的材料，但是在詹姆斯生活的世界上，个体大脑之间的割裂具有更加严重的社会、政治意义。换句话说，詹姆斯发现的

跨越历史的、既定的东西，具有历史的意义和偶然的意义。尽管今天所谓“交流”问题，对人类似乎是一个挥之不去的问题，从穴居人到后现代人都是如此，然而，只有等到詹姆斯的时代，交流这个观念才获得了宏大而哀婉的属性。19世纪末创造的两个词，很好地标明了他的思想视野：1874年的新词“唯我论”(solipsim)和1882年的新词“传心术”(telepathy)。（后者是他的同事迈尔斯(Frederic W. H. Myers)的发明）。两个词都反映了个体本位的文化，在这种文化中，环绕个体心灵的围墙，是一个问题，无论这些围墙是令人高兴地一捅就穿(传心术)，还是令人生畏地难以穿透(唯我论)。自那时起，“交流”这个问题召唤出来的，是同时现身的两个东西，既有立即可以实现交流的梦想，又有孤零零钻迷宫一样的噩梦。

“交流”这个二元属性——既是桥梁又是沟壑——来自于新技术及精

神上对新技术的接受。这就给一个悠久的传统划上了一个完满的句号，使围绕非物质的精神接触而进行的思辨，得到了完美的解决（第2章）。简单地说，电报、广播之类的技术，把老的术语“交流”改装成为一个新的词汇。“交流”（communication）一词，原来是表达任何种类的物质迁移或传输，现在它表达的意思是跨越时空的准物质连接。由于有了电，尽管有距离或表现形式的障碍，交流还是能够发生。这个术语像魔术一样使一连串悠久的梦想召之即来，像天使一样给别离的恋人鸿雁传书，使之心心相印。“交流”似乎比昔日面对面用语言守望相助的生活，不知要强多少倍。它犹如闪电一样迅捷、以太一样细腻、灵犀一样神气。人际关系逐渐经历一番重新描绘，成为用技术实现的远距离传输——在同一频道上接触、收听或关机，接收好消息或坏消息，或者呼叫说“地球呼叫赫伯特，请进！”这个意义上的交流，把人的关系问题变成适当地调频或减少噪声的问题。

在以后的章节中，我将检视邮局、电话、照相机、唱机和广播之类的媒介，重点不再是它们如何影响面对面的交流，因为这样的交流已经是人类活动的一个既定领域，而是首先看它们如何使“交流”这个观念成为可能，虽然交流过程中发生了那么多传递失败、乱点鸳鸯、效果扭曲的情况。远距离“交流”混乱的潜在可能性——丢失的信件、错误的号码、短路时的模糊信号、错误的投递——所有这些东西都已经成为比方，被人用来描绘面对面交流中发生的烦恼。作为人际活动的交流，只有放在有中介交流的阴影之中，才是可以想象的交流。大众传播首先出现。柏拉图的《斐多篇》把交流描绘成人际沟通的理想。也许，这是对交流观念进行的第一次陈述，而且肯定是最雄辩的陈述。他用与沟通相悖的字眼来给交流下定义。这些字眼有操纵、修辞和书写。交流是一种顺势疗法：疾病和治疗方法穿的是连裆裤。它是一种补偿性的理想，其力量的依托，就在于它与失败形成的反差之中。交流失败是丑事，可它首先是推动交流观念的力量。^[5]

“交流”意义的多样性

你可能反对我把“交流”的意义限得太窄，说我有偏颇。你这样说有道理。这个术语值得更加细致地分析。和许多被称颂为没有掺假的货色一样，它不幸困扰于观念的混乱之中。如果混乱指的是思想轮廓界定分明的混合，混乱这个词对它都可能是太准确了，因为在当代话语中，“交流”是一个形态不分明、界定不清晰的、观念形态的生殖细胞。很少有什么观念像它这样受陈词滥调的困扰。交流好，共有好，更多的共享更加好（communication is good, mutuality is good, more sharing is better）：这些看似明显的格言名句，如果不加检查，就会隐藏太多的东西。我希望，我能够比

较容易地找到思想家明确而有力地捍卫这些命题的言论。因为“交流”已经成为政客和官僚、技术专家和治疗专家的财产，他们一个劲地想证明，自己是与人交流的行家里手，所以这个词的流行已经超过了它的清晰度。那些想在学术研究中把这个词从理论上表述准确的人，有的时候，只落得这样的下场：把陈词滥调的熏天臭气搞得流毒更广。^[6]结果，关于交流的最丰富的哲学思想，作为主体间性(intersubjectivity)问题或彼此理解失败的问题，常常表现在那些很少使用这个词的人身上。^[7]

“交流”是一个历史丰富的词汇。*communicare* 的拉丁语意义是告知、分享、使之共同。这个词在 14~15 世纪进入英语。其词根为 *mun-* (*not uni-*)，和英语的丰厚(*munificent*)、共享(*community*)、意义(*meaning*)以及德语的礼俗(*Gemeinschaft*)等词有联系。拉丁语的 *munus* 和公开奉献的礼物及职责有联系——包括角斗表演、献礼和祭礼。在拉丁语中，*communicatio* 不表示符号所指的人际联系，也不暗示互相承认的某种希望；而且丝毫没有心灵之所指的意思：一般地说，*communicatio* 和具体的可触摸之物有关系。在经典的修辞理论中，*communicatio* 是一个表示风格的术语。凭借这个手段，演说家假装对手或听众的声音；从性质上说，*communicatio* 不是很正宗的对话，而是由一个说话人模仿的对话。^[8]

和拉丁语的 *communicare* 一样，英语里的“communication”的第一个意义分支，和“给予/告知”(*imparting*)有关系，这个意义和对话或互动的观念风马牛不相及。其意义可能是参与，比如 *communicant* 的意思就是参与者(领圣餐)。“communication”在这里的含义是通过某一种行为来表达社会团体身份。在领圣餐中吃面包喝酒，就是要表明和古今圣者属于同一个教会，这种活动主要不是发送信息的活动(除非把它当作使人高兴的仪式或把它当成是给自己或上帝的信息)。而且，“communication”在这里是接受信息，而不是发送信息。更加准确地说，这是借助接受信息来发送信息。还有一个与此相关的观念，是学术交流的 *communication*(论著)，这个观念的 *communication* 是讯息或通告。这里没有交换信息的意思，虽然在它暗示之中有那么一个模糊或分散的受众。“communication”还有连接或联系的意思。在 19 世纪的美国，“steam communication”可以用来指铁路。在霍桑《七堵三角墙的房子》里，有这样一句话：“她走到门边。这扇门把房子和花园连接在一起，她习惯从这里进出。”(She approached the door that formed the customary communication between the house and garden.) 在“联系”这个意义上，“communication”还可以指性交。^[9]奇怪的是，“communication”曾经含有“*intercourse*”(性交)的意思。而“*intercourse*”曾经用来指我们如今所说的“交流”(人与人之间的各种关系)。语意含糊的“关系”(*rela-*

tions)使两者的意义兼而有之。

“communication”另一个主要的意义分支是迁移或传输(transfer or transmission)。物质传输——如热、光、磁性或礼品——的传输这个意义,现在已经过时,但它是基本的意义,我在第2章里要说到这个问题:“communication”的观念是把理念、思想或意义作为物质实体来迁移。洛克说“Communication of Thoughts”的时候,他是把这个术语作为物质实体来接受,并且使之发挥社会作用的。这里同样没有双向交流的意思。你可以把单向传输的广告和公关说成是“communication”——虽然这里并没有回应,你也不渴望回应。你可能觉得,提供广告这类东西的人,想让广告像传染病一样地流行——这是“communication”的另一个意义,即传输的意思。

“communication”的第三个意义分支是交换(exchange),就是说,是两次的迁移。在这个意义上,它包含交换、情感共享的意思,是一种礼尚往来。交换的性质可能因情况不同而有所变异。它可以是两个终端的成功连接,比如人们所说的心灵感应。在这里,只要接通,比如发出邮件或电子邮件,就足以构成“communication”。如果两端的人知道邮件已经到达,“communication”就发生了。还有一个口语里的意思,它要求的是朋友或同事开诚布公地交谈。^[10]“communication”在这里并不是简单的交谈;它是一种特别的谈话,其特点是亲密无间、袒露心扉。另一个更加强烈的意思,根本就不包含交谈,而是假定两个心灵的相会,心灵的共享,甚至是意识的融合。正如罗温塔尔(Leo Lowenthal)所说:“真正的交流包括融洽的交流,包括内心经验的共享。”^[11]虽然他未必说,我们不凭借语词的物质就可以分享内心经验,但是他还是小心翼翼地给“communication”做了一个风险很高的定义:内心的接触。显然,这并不是惟一的定义,但是这个定义在过去的一百年里上升到了显著的位置。这里有一个意思很强烈:标准的同情。

“communication”还可以在更加谨慎的意义上当作一个一揽子的词,用来涵盖各种象征性的互动。这里的意义没有什么特别的诉求,它没有说,人应该能够干什么,它只是一个表达关系的描述性字眼。詹姆斯王钦定本《圣经》马太福音第3章第37节的译文里,就有这一层意思:“你们的话,是,就说是;不是,就说不是;若再多说,就是出于那邪恶者。”这里用英文的“communication”来翻译希腊文的“逻各斯”(logos),这是希腊文里意义最丰富的词语之一。其涵盖范围有词语、论说、话语、言语、故事、书籍和理性。“logos”是一个总体的字眼,涵盖人之为人的一切能力。正如亚里士多德所云,这是人拥有语言之后所具有的一切能力。“马太福音”里的这句话暗示,我们的言语是简单的,这个用法暗示关于人和“逻各斯”的总

体的策略。

“communication”也含有和“Logos”类似的意义。库里(Charles Horton Cooley)1909年说过：“communication在这里的意义，是人的关系发展的一种机制——包括心理的一切符号，加上在空间里传达这些符号的手段，再加上在时间里保存这些符号的手段。”在这本书里，我用复数的“communications”时，用的是手段的意义。威廉姆斯(Raymond Williams)给communications下的定义是比较可行的，但是太心灵化了。他说，“communications是观念、信息和态度借以传输和接受的制度与形式。”^[12]其所指可以包括坟墓、象形文字、拼音文字、钱币、教堂、电话、唱机、广播、电视、有线电视、电脑、因特网、多媒体、虚拟现实或者任何其他传达意义的媒介。^[13]当我使用单数的“communication”时，指的则是使“我”与“他”调和的办法。我们的错误是认为：传播手段(communications)可以解决各种交流(communication)的问题；我们错误地认为，用更加好的连线就可以驱魔除鬼。

我怀疑，“communication”这个词能够完全摆脱无词语接触的鬼魂，但是它却给我们标定了一个探究的区域：我们这个会说话的物种的自然历史。通讯(communication)理论就声称，这是自己的领地。我将在下文里论证，通讯理论这个观念不会早于20世纪40年代(意思是信号处理的数学理论)。我将说明，19世纪80年代和90年代之前，没有人把“communication”这个词剥离出来，把它作为一个明显的问题。我在本书中使用的“传播理论”(communication theory)，始终都不是指人们现在习惯的探究理论。我的对“传播理论”的意义使用比较松散，没有历史的含义，它审视人的某一种根本的交流状况，就像锁定在希腊字“逻各斯”里的含义一样。在这个意义上，传播理论和伦理学、政治哲学、社会理论具有同质性，其关注点都是社会组织中“我”与“他”、“我”与“我”、“近”和“远”的关系。在本书考察的人物中，几乎没有一个人想到过什么“传播理论”。但是，我们目前所处的位置，使我们能够发现他们的著作里原本并不存在的东西。本杰明懂得，当前可以给过去描绘轮廓，从而打开一片幽会的新天地。

厘清20世纪20年代的论战

上文对这个术语的辨义，并没有穷尽关于交流的各种观念。20世纪有两个时期，交流的观念曾经是思想论争的热点：第一次世界大战之后的论争和第二次世界大战之后的论争。这些论战澄清了这个富有弹性的观念的各种说法，而且给我们提供了一个更加贴近当代现实的窗口，我们可以用这个窗口来研究本书的其他问题。

自从第一次论战开始，传播理论的一切可能的思想选项都已经清晰

可见了。在哲学里，“交流”是一个核心的观念。探索其可能和局限的主要著作有：雅斯贝斯的《世界观点的心理学》(*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919); 维特根斯坦的《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-philosophicus*, 1922); 奥格登和里查兹的《意义之意义》(*The Meaning of Meaning*, 1923); 马丁·布伯尔的《我和你》(*I and Thou*, 1923); 杜威的《经验与自然》(*Experience and Nature*, 1925); 弗洛伊德的《文明与不满的人》(*Civilization and Its Discontents*, 1930)。在更加宽泛的社会思潮里，对许多人进行的大规模传播，无论这许多人是“群众”、“大众”、“人们”还是“公众”，都成为一个研究主题。写这个主题的著作有：李普曼的《公共舆论》(*Public Opinion*, 1922); 特尼斯的《舆论的批判》(*Kritik der öffentlichen Meinung*, 1922); 伯奈斯的《公共舆论的形成》(*Crystallizing Public Opinion*, 1923) 卢卡斯的《历史与阶级意识》(*History and Class Consciousness*, 1923); 施密特的《议会民主的危机》(*The Crisis of Parliamentary Democracy*, 1923, 1926); 杜威的《公众及其问题》(*The Public and Its Problems*, 1927); 拉斯韦尔的《世界大战中的宣传技巧》(*Propaganda Technique in the World War*, 1927); 弗洛伊德的《群体心理与自我分析》(*Group Psychology and the Analysis of the Ego*, 1922)。艾略特、海明威、卡夫卡、普鲁斯特、里尔克和吴尔夫等现代派作家的杰作，都探索交流失败的问题。达达派文艺家的运动在第一次世界大战中达到顶峰，它积极表现交流的失败。超现实主义对此进行回击，它发现处处都有联系。在世界各地，“传播”的问题都提上了议程。

在以上高度分歧的研究领域中，“communication”的意义很不一样。一个观点认为，它的意思是播撒(dispersion)劝说的符号，借以管理大众舆论。李普曼、伯奈斯和拉斯韦尔，就现代社会中“传播”和“宣传”的重要性，提供了一种历史叙述。工业化、都市化、社会理性化、心理研究和新奇的传播工具，在分散的众多人群中制造相同的意见，为此提供了前所未有的条件。此外，第一次世界大战的经验证明，符号不仅是审美的装饰，而且是社会组织的首要动力。从战略角度培养的感知，决定着战斗的胜负，并且把战壕里的士兵送进坟墓。比如，拉斯韦尔就说，操纵是现代社会秩序的一条原则，不可避免，和过去依靠蛮力的社会控制形式相比，操纵还略胜一筹：“假如大众想要挣断铁的镣铐，他们就必须接受银的枷锁。”^[14]

大规模传播的符号的广延度、系统性和推定效果，对民主的未来提出了棘手的问题。如果人民的意志、民主理论的沃土，只不过是陈规、审查、冷漠和里比多混杂在一起的一滩烂泥，听凭专家和煽动者的摆布，这对共和体制的理性意味着什么呢？不同的人对此做了不同的回答。李普曼认为，得民心的君主制已经过时，他主张用专家治国取而代之。不过，虽

他同样强烈地感到，人民的思想是不可穿透的：民众的非理性既有可塑性，又有顽固不变的性质。

然他相信许多人是可以操纵的，他还是对自己的这个信念做了一点调和。他同样强烈地感到，人民的思想是不可穿透的：民众的非理性既有可塑性，又有顽固不变的性质。人们相信，通过反映公共舆论的议会辩论，政府的事情就可以办好，相信议会辩论总体上反映了公共舆论——才气横溢的

保守派政治学家施密特（后来曾短期出任纳粹的大法官〔Kronjurist〕）认为，这简直是开国际玩笑。这样的做法，“就像是给现代的中央供暖系统涂上红色的火苗，使之像燃烧的火药”。^[15]在政治图谱的另一个极端，马克思主义理论家卢卡斯认为，党的组织不仅是一个技术问题，而且是一个革命精神的问题。革命进程和无产阶级阶级觉悟的提高不可分割。因此，革命进程中必须选择正确的口号和动员令。^[16]李普曼认为，精心生产的公共舆论证明，大众民主是不现实的。与此相反，卢卡斯认为，公共舆论的生产正是革命行动必要的前奏。然而，他们两人都不相信民众意志自发的自我组织。他们两人都给一种“先锋队”赋予主要的角色，无论这个先锋队是社会－科学专家（李普曼）还是党的领袖（卢卡斯）。总而言之，在他们看来，传播就是把分散的人捆绑在一起的力量，无论好坏吉凶。传播具有造就或摧毁政治秩序的力量。与此同时，传播又形成一种观念，它给那个时代的另一本书提供了信息。这就是希特勒的《我的奋斗》（1925年）。这不能不令人扼腕叹息。

另一种视野把“communication”当作澄清语义不和谐的手段，并因此而打开了通向更加理性的社会关系的道路。它和宣传关系密切，就像药物与疾病的关系一样。剑桥大学的批评家奥格登和里查兹的著作《意义之意义》，大概是这个观点最好的展品，甚至是准确分享意识的观点的最好的展品。这个意识分享的观点，在当时占主导的地位。与其对立的是现代世界的一对孪生子：“唯我论的死胡同”和“名副其实的语言狂的狂欢”：也就是经典的20世纪20年代的两种焦虑：难以企及的个性和群氓的幼稚病。（这些关切扼要地说明了唯我论/传心术〔solipsism/telepathy〕的二元论。）他们两人研究的项目叫“象征的科学”，预期的目标是广泛的实用性，足以澄清人类交流中的争议和混乱。他们相信，许多麻烦的根源是语言象征功能和情感功能的混淆：“同样的语词在同一时间里既用来表示陈述又用来激发态度。”（有一句老话叫：同一个词，有许多用法。）他们对现代民主的诊断，可以是李普曼的观点：“数以百万计的新人，参与大事的管理，他们试图对这些事情形成自己的意见；过去，这些事情只有少数人才

能够染指。然而现在,事情之复杂性与过去相比,不知增加凡几。”但是,他们的处方各不相同。李普曼认为,事情的复杂性要求把统治的负担从人民转向专家。相反,奥格登和里查兹却呼唤具有良好教养的公众:“替代〔精英统治〕的办法,是提高传播的水平,提高的办法则是直接研究传播的条件、危险和困难。从最广义的角度说传播,传播研究有实用的一面,这就是教育。”^[17]

因此,对奥格登和里查兹而言,传播有宏观和微观两个层次的实用性。他们对部落层次语言的净化,有助于在国际和人际两个层次上净化语言。英国有一个悠久的传统,就是对培根、霍布斯、洛克、休漠、边沁和卢梭等思想家的语词的“欺骗性”,持怀疑的态度。他们两人认为,语言是必需而有缺陷的工具:“语词……目前是很不完美的交流手段。”实际上,奥格登整整花了30年的时间改造英语,研究所谓“基本”英语。这是他提议的世界通用语,只用850个英语单词。语言把我们和远古之根危险地捆绑在一起:“人甩掉尾巴以后,已经过去了成千上万年,但是我们交流的一个手段,还是在树栖生活中形成的语言。”事实上,语言的魔力在早期的人类文化中,是非常突出的——相信名字赋予物体魔力。后来,语言的魔力有所下降,但是到了20世纪又有所增加。其原因是我们在用“象征手段”来传播陈词。搞宣传时利用的,就是返祖的语词魔力。语意分析提供一种交流手段,为的是满足现代人的科学需求。^[18]

在人际交流的层次上,主要的障碍是双方的意图错位:“一般地说,每听见一句话,我们自然而然地立即得出结论说,说话人所指的意义,是我们自己使用这些词语所指的意义。”奥格登和里查兹认为,当说话人和听话人的目的是分享同样的思想时,这样的结论尤其令人生疑。既然意义存在于观看者的头脑之中,唯我论的迷宫总是赫然闪现。“大多数情况下,语词的背叛只能够用定义来控制;可供定义的用语越多,差距的风险就越小,只要我们不假定符号本身具有自己的‘意义’,只要不给世界赋予无数虚构的实体,语词背叛的可能性就越小。”对虚构的害怕,差距的风险,对科学元语言的需求,对寰宇充斥无根意义的恐惧——这些立场,在后来的传播观念及传播失败的语义学观点中,都产生回响。

对奥格登和里查兹来说,交流不是行动的协调,也不是对他者的揭示,而是心灵的对版,观念的一致:“语言交谈或交流可以定义为符号的使用,结果是,听者身上发生的所指,在各方面都和说话人的象征意义类似。”诚然,这个定义容许语言运用上的失误(“在各方面类似”),但是,成功交流的标准还是听话人和说话人意识的一致。因此,心理学是研究交流的最好的学科:“显然,传播理论问题是对心理语境的界定和分析,这是

一个归纳的问题,和其他学科问题的形式完全一样。”和我们即将检视其他立场比较,他们两人的立场正是传统的立场:交流是两颗脑袋凭借精细无误的符号手段产生的接触。交流之罕见和脆弱,就像水晶。他们两人的心灵主义立场产生的逻辑后果,就是交流失败的幽灵。这是因为,如果意义不在语词里,而是在脑子里或是在对客体的参照里,那么,什么东西也不能保证,意义可以跨越两个脑子而成功迁移。他们是洛克正宗的继承人。我将在第2章讲洛克在这个问题上的观念。他们关于意识一致的乌托邦,能够成为孤立心灵的迷宫;心灵交流的姿态,纯粹是不可能的一着棋。难怪,人类这个孤零零的群落很容易受到宣传伎俩的伤害!^[19]

奥格登和里查兹对唯我论的担心,在20年代现代主义的杰作中引起了唱和。这些杰作送给我们的是第三种观念:交流是无法逾越的障碍。宣传分析受到社会和政治现代化的推动;不可能交流的意识,正是文学和美学现代主义的核心。文学现代主义担心的是单向传播,美学现代主义担心的是无法交流。比如,人际交流荒凉的戏剧性,正是艾略特影响深重的《荒原》(1922年)诗的核心思想。该诗极其艰深,迫使阅读过程中的理解归于失败。在很大程度上,这首诗就是一连串交流失败的场景,一般是以失败来暗喻的。连接的渴望总是失败:

——我们从水仙园姗姗回来,
你的臂弯抱得满满,头发濡湿;我有嘴
说不出,有眼看不见,我非生
非死,昏昏然不知万物,
只看到光的深处是一片死寂。
(第37—41行)

我听见钥匙
在门里转动一次,就只一次
我们想到那把钥匙,每个人都禁锢在他自己的囚室
想着那把钥匙,每个人心里都确认了自己的囚室。
(第411—14行)

卡夫卡的遗作《城堡》(1926年)与看不见的影子搏斗,这个影子是一个制度上的他者,其身份和动机是一个永恒之谜。对他而言,正如我将在第5章里论证的那样,人际交流和大众传播没有区别:两种交流都是对着看不见的、不在场的或罩着面纱的受众的广播。吴尔夫(Virginia Woolf)的小说《到灯塔去》(1927年)探索现代派心灵之箱里性别的分野。她描绘拉

姆塞夫人汪洋大海一般无限同情、永恒不变的意识，反衬拉姆塞教授冷漠、犀利、逻辑的头脑。相反，卢卡斯的《历史与阶级意识》进行的是阶级分析。他认为，孤独的自我不是普遍的生存状况，而是资产阶级的特别困境：私有财产制度造就的灵魂，只知道掠夺其他孤独个体的自由。哲学中的唯我论是和生存状况相互依存的东西。“资产阶级的抽象化，既产生极端的个人主义化，又使人经受机械的客体化。”他的分析提供的路子，使我们看到 20 年代对孤独和宣传的焦虑，看到孤独和宣传是一个辅币的两面。^[20]传播的许多阴暗面，首先不是起源于伯格曼的电影或贝克特的戏剧，而是肇始于魏玛德国，而是表现在迷惘的一代的作家身上。无论如何，幽闭并恐惧自我的幽灵，在 20 世纪的艺术和社会思想中，产生了强烈的共鸣，与之如影随形的，是对不能交流的恐惧。

迄今为止，以上三种关于“communication”的视野，在继承 19 世纪后期的传统中，表现出重大的连续性。依靠语义达成完美“交流”的梦想，复写了心灵感应的梦想；心灵感应就是两个心灵的交汇，不留空白。对难以规避的唯我论的恐惧，是现代文学的微型戏剧中反复出现的主题。再者，交流作为桥梁的概念，总是意味着，有一个万丈深渊需要我们去跨越。甚至在“交流即是宣传”的观点中，也有一个矛盾反复出现：心灵感应那种交流有一个邪恶的孪生兄弟；这是一个幽灵，浑浑噩噩的大众在领袖的钳制之下的幽灵。同样的恐惧是对封闭意识的恐惧。在大众层次上，这个恐惧就是对孤零零群体的恐惧，这个孤零零的群体由原子化的个体组成，他们彼此隔绝、不通声气。我将在第 2 章说明，心灵接触的梦想，触发了互相隔离的噩梦。渴望分享内心的空间，恐惧彼此隔绝，对语言手段缺乏耐心——所有这些东西，都是“交流”观点给人灌输的典型态度。我要和这种态度做斗争。

20 世纪 20 年代还留下了另外两种“communication”的视野：海德格尔和杜威各一种。这两条路走的人少，但是它们是传播理论丰饶的源泉。我想恢复其活力。二者分歧深刻，可是它们都拒绝心灵主义的视野及与之共生的意义主观化的倾向；而且它们都回避唯我论/传心术对子。海德格尔的《存在与时间》(1927 年)也许是 20 世纪最重要的哲学巨著。该书宣告，作者讨厌“交流即是心灵共享”的观念：“交流/共享(Mitteilung)绝对不可能是经验的传输，比如观点和愿望的传输，不可能是从一个主体的内心到另一个主体的内心的传递。”^[21]对他而言，讯息的传递或事实的断定是特殊的情况。Mitteilung 的基本意思是，我们用解释性的说话“投身于”一个与人共享的世界。与人同在是我们生存的基本经验。人之所以为人，那是由于人会说话，且具有社会性。言语使我们的关系明确。但是，

对海德格尔来说，人与人交流肯定会有失败，就像人总有一天要停止栖身在社会和语言里一样。我们未开口说话之前，就已经由于共同的存在和生活方式而捆在一起了。这里所谓交流不是传达信息，表明个人意图；而是用来表示开放的姿态，聆听他人意见的姿态。正如雅斯贝斯的《世界观点的心理学》(1919年)或布伯尔的《我和你》(1923年)一样，海德格尔这里所谓意义，涉及到关系的构成、他人情况的揭示或自我硬壳的打破，而不涉及私密心灵的共享。

无疑，对海德格尔而言，交流是有危险的。对奥格登和里查兹来说，主要的担心是彼此的差异或云遮雾罩的意义；相反，对海德格尔而言，主要的忧虑是交流不可靠的性质。人群的喋喋不休、“匿名”(das Man)的阴影无处不在，都构成威胁，可能会淹没“良心的呼唤”(the call of conscience)和存在的关爱(Sorge)。das Man 是海德格尔启用的一个新词，可以翻译成“无名氏”(anonymous anyone)或“它们－自我”(they - self)。“无名氏”的专制性质不引人注目，难以觉察，但是它可以吞没可靠的自我。^[22]海德格尔说他笔下描绘的，是人生可能存在一个永恒的问题——陷入困惑。但是，这种困惑显然有历史政治的因素。正如斯洛特迪克(Peter Sloterdijk)所云：“我们听说的关于“匿名”的一切含义，归根到底，如果没有一个前提，是难以想象的。这个前提是魏玛共和国，以及它在战后的狂热感情，它的大众媒介，它的崇美狂热，它的文化和娱乐产业，它发达的消遣体系。”^[23]

同时，“交流”的政治含义，清楚表现在海德格尔对公共领域的鄙视。和他的纳粹同党施密特一样，海德格尔认为，政治是分清敌友，而不是妥协或讨论。依靠公共舆论管束的政治，是依靠群体纷纭意见统治的处方。海德格尔发现，如何向公民提供精确的信息，几乎是毫无意义的问题。在这一点上，他与奥格登和里查兹、李普曼、杜威形成强烈的反差。他没有在魏玛共和国的身上浪费一点依恋之情。他的“交流”观念既不是语义学的观念(意义交换)，也不是语用学的观念(行为协调)，而是让世界袒露的观念(他者他物的袒露)。^[24]由于海德格尔的影响，存在通过语言而实现自我揭示的那种交流，以各种不同的形式在许多人的身上产生共鸣，他们都不同程度地受到海德格尔的影响。这些人有：萨特、列维纳斯、阿伦特、马尔库塞、利奥·斯特劳斯、德里达、福柯等等。有人把海德格尔的视野当作不可能对话的同台竞技，另外一些人则将其当作一种真正接触的方式。然而，他的这些继承人，没有一个人花时间把交流作为信息交换来研究。

杜威 1927 年的著作，同样表示对困惑的担心：“谁也不知道，生活中

浅薄的激动、运动的疯狂、烦恼的不满、人为刺激的需要，在多大程度上，是寻求填补真空的疯狂举动；直接的社区经验的纽带松散之后，真空随之出现。”杜威对上述浅薄之举的历史分析，比海德格尔的分析更加精确：技术和产业征服交流的尺度之后，面对面的交流社区随之消亡。和海德格尔一样，杜威回避语言是心灵之间交流渠道的语义学观点。按照这个观点，语言“像水管一样地传递意义”，语言介入思维不但是没有危险的，而且是富有成效的、不可或缺的。他认为，企图在彼此孤立的个体之间创造观念上的一致那是愚蠢之举，无论此举的外表是精神的还是科学的。然而，在教育雄心方面，他还是更像奥格登和里查兹，不像海德格尔：他的目标是在更大的规模上振兴交流的活力，以矫正“直接社区经验”的消亡。^[25]杜威把交流当作社区生活实用主义的权宜之计的观点，在诸家学者对“交流”观念的分析之中，是最后的一条路子。

和其他实用主义者一样，和黑格尔一样，杜威认为宇宙不只是物质加精神：宇宙是向人们敞开的诸多世界。黑格尔所谓“精神”(Geist)，皮尔斯叫做“第三属性”(thirdness)，洛伊斯(Josiah Royce)叫做“阐释的世界”(the world of interpretation)，杜威叫做“经验”(experience)；到了暮年，杜威又以“文化”(culture)取而代之。杜威认为，交流在公共的经验世界里进行，经验由共享的符号和习俗编织而成；不能把传播简约为外部客体的参照，也不能把它简约为内部心态的指认。他认为，诚然，个人私秘经验的发现——“伟大，具有解放人的意义”；但是，如果个人经验把交流描绘成两个独立自我的结合，那又会使人误入歧途。至于海德格尔，他把语言当作思维的前提：“内心独白是与人交谈的产物和反射；社会交流并非内心独白的结果。”^[26]由此可见，唯我论是已经社会化的人玩弄的奢侈品，只不过他们忘记了自己的历史。

杜威的交流是参与，他是这种学说最出色的理论家；在这方面，他也许仅次于 G. H. 米德(George Herbert Mead)。二人曾经短时间共事。和米德相比，他认为，把自己“放在双方共享一个处境的立场上”，这也是人类得天独厚的天赋。交流就是参与一个共同的世界，而不是共享内在意识的秘密。它需要建立一个共同的环境，“每个人在此的活动，要受到合作共事的调节和修正”。意义并非私有财产：相反，意义是“参与的共性”，是“行动的方法”，是“使用事物的方式，并以此实现共享的手段”，是“可能的互动”。^[27]误解就是被扰乱的互动，而不是脑子不能融合。杜威的分析说的是用语言做事的顺利：我们去开会、做游戏、付账单、安排车辆、做出承诺、办婚事。存在具有的辉煌的线路连接(the splendid wiredness of being，海德格尔)，虚构的实体充斥宇宙的危险(the danger of populating the uni-

verse with fictions, 奥格登和里查兹), 和杜威先生忙碌的尘世似乎有天壤之别。然而, 杜威和海德格尔使用的 *Mittellung*(交流/共享)又很接近: “*Mittellung*”相当于英语的“share with”(海德格尔的 *teilen* 等于杜威的 *to share or divide*; 海德格尔 *mit* 等于杜威的 *with*)。杜威所谓交流的意义是共同参与创造一个集体的世界。交流对他而言, 总是要提出民主的问题, 其道理就在这里。^[28]

杜威认为, 参与性互动的消失或扭曲, 是时代最突出的异化特征。海德格尔关于真切邂逅失落的观念, 和杜威并非没有异曲同工之妙。20世纪20年代的社会思想家, 普遍持有这样一个观点: 对话中自有幽雅情趣。布伯尔想用我和他的关系来取代我和你的关系。海德格尔呼吁真切的对抗。卢卡斯号召主客体快乐的妥协。面对面的对话, 至少面对面的对抗, 是冲破现代性坚硬外壳的一条出路, 这是20年代以来学者们思考“交流”的主题之一——维特根斯坦、阿伦特、列维纳斯等反现代的思想家, 都思考这样的主题。他们都承认, 归根结底, 对话是不可能的。第二流的思想家却做如是观。

海德格尔想的是林间的神秘诗歌; 奥格登和里查兹想的是无处不在的清晰的语义; 杜威想要的是实际的参与和审美的释放; 卡夫卡叙述的是人与人逐渐接近时遭遇的噩梦……

20世纪20年代, 总共有五种互相缠结的视野。这是显而易见的: 交流是公共舆论的管理; 交流是语义之雾的消除; 交流是从自我城堡中徒劳的突围; 交流是他者特性的揭示; 交流是行动的协调。每一种视野都抓住了一种具体的实践。多重的视野来自于多种的实践, 至少这是部分的原因。海德格尔想的是林间的神秘诗歌; 奥格登和里查兹想的是无处不在的清晰的语义; 杜威想要的是实际的参与和审美的释放; 卡夫卡叙述的是人与人逐渐接近时遭遇的噩梦;

伯奈斯想要制造人间的亲善, 正如希特勒要制造人间的恶意一样。海德格尔颂扬语言的神秘, 其香火缭绕于解构主义之中, 解构主义反复揭示交流的不可能性质。奥格登和里查兹的成果在语义学中延续, 广泛活跃在科学的研究之中, 并且给交流的主导观念继续提供思想的启迪; 这是意义内涵的成功复制。杜威的视野预示语用学和语言行为理论的来临; 语言行为理论的兴趣表面追求不高, 实际上能够把人的行为捆绑在一起, 其解释力令人吃惊。对海德格尔来说, 交流同时揭示我们作为社会存在物的同在性和他在性。在奥格登和里查兹看来, 交流使清晰的头脑相会。对杜威而言, 交流支持社区的建立, 有助于创造的舞蹈。

以上五种观点，也有预兆其来临的学说。古罗马讽刺诗人尤维纳利斯(Juvenal)捕捉住了交流即宣传的观点，他俏皮的讽刺名垂青史。面包和竞技就足以满足大众的需要，无需其他东西。^[29]洛克追溯过心灵的结合，他凭借的是语义的一致。共享意识的梦想可以追溯到中世纪的天使学和神秘主义。克尔恺郭尔^①、爱默生^②探讨了交流的失败。黑格尔认为，交流是存在的赌注，它要确认人群之中的个人。最后一个观点是，交流是行动的协调，体现在英国的经验主义者身上，它是实用主义的核心主题，杜威的《经验与自然》问世之前都是如此。^[30]20世纪20年代是一个窗口，可以用来观照此前和此后的学说。

今天，“communication”领域最有影响的思想家，也许是哈贝马斯和列维纳斯。毫无疑问，两人都富有原创性。然而，他们继承的血统又很清楚。和杜威一样（虽然他引用得更多的是米德），哈贝马斯把交流当作是一种行动方式。这种行动方式之下隐藏着一个道德上自主的自我，而且它又是一个过程。如果把这个传播过程加以概括，他就会产生一个民主的共同体。哈贝马斯强调，交流不是要共享意识，而是要协调行动，以思考公正这个观念。对他而言，交流这个词具有不可否认的规范色彩。^[31]相反，列维纳斯继承胡塞尔和海德格尔，以现象学为根基，认为交流不是融合、信息交换或协同行动，而是拥抱。交流失败不是道德失败，而是有缺陷计划的恰当死亡。1947年，列维纳斯对现代人的孤立作了这样的论述：“在现代文学和现代思想中，孤独的主题和交流的失败，常常被当作人类兄弟情谊的根本障碍。社会主义的同情心在永恒的巴士底狱墙上撞得粉碎，每个人都是他自己的囚徒；欢聚结束，各奔东西，火炬熄灭，人人又回到自己的囚笼中。因为不能交流而感到的绝望……标志着一切怜悯、慷慨和爱心的局限……然而，如果说交流打上了这种失败和不真实的烙印，那是因为人们把交流作为融合来追求而引起的。”^[32]他认为，交流失败正好允许怜悯、慷慨和爱心冲破边界，喷涌而出。这样的失败促使我们不但了解他人，而且吸引我们去寻求发现别人的方法。因此，交流失败是对自我狂妄的有利的制衡。如果把交流当作自我（或自我的思想）在他人身上的复制，那么它就活该粉身碎骨，因为这样去理解交流，实质上是对人的殊异性的大屠杀。

我认为，今天的任务就是要放弃交流的梦想，同时又保留它激发出来的好处。我们说，把交流当做心灵共享的观点是行不通的；然而并不是

① 克尔恺郭尔，Soren Kierkegaard, 1813 – 1855，丹麦哲学家。——译者注

② 爱默生，Ralph Waldo Emerson, 1803 – 1882，美国思想家。——译者注

说,我们就不能进行美妙的合作。(这正是杜威的观点。)另一方面,我们指出实用的合作无所不在时,并不是说,自我和他人身上就没有赫然横亘的万丈深渊。(这正是海德格尔的观点。)哈贝马斯贬低语言的陌生性质,正对我的胃口。他的法国冤家如德里达(本人深受列维纳斯的影响)贬低语言的工具属性。杜威-哈贝马斯谱系和哈贝马斯-列维纳斯-德里达谱系,都捕捉住了交流过程中的一些真理——我们之中的宣传者、语义学家和唯我论者,都未能把握这些真理。但是这两个谱系都缺乏色彩缤纷的调色板。他们的一个立场非常厚重,另一个立场又在无重力的实验室飘浮。哈贝马斯的冷静失去了皮尔斯(Charles Sanders Peirce)的快乐游戏;德里达的狂欢却失去了谈话的平常之心。

现在的任务是给交流寻求一种解释,同时又不抹杀其核心之中奇怪的事实,也不抹杀用语词做事的可能性。语言对我们的意图有抗拒性,用黑格尔的话来说,语言替我们说话;不过,语言又是我们所知道的最可靠的劝说手段。不错,语言是一个黑箱,里面承载的内容,也许未必是我(这个说话的自我)心里所想的东西。然而,大多数时候,它还是能够协调我们的行动。这个中间立场的代表,是利库与伽达默尔最近的论战。但是,我还想把这个立场和一种开放的实用主义划等号,这种实用主义应该同时向神秘和实用开放。爱默生谱系的实用主义,一方面牢记我们周围狂乱的符号象征,另一方面又记住那个实际的事实:我们必须要找到很多办法去处理各种事情。杜威与哈贝马斯深明后面这个事实,可是通常却忘掉了狂乱的符号象征。这个疏忽玷污了他们通过对话实现民主的视野。

二战以后的技术话语和治疗话语

20世纪20年代的思想有个主要的特征,那就是不太区分面对面交流和大众传播。“大众媒介”是当时新造的字眼,构成一道模糊的地平线:朦朦胧胧升起的阴影有“象征设备”(symbolic apparatus, 奥格登和里查兹)、“困惑”(distraction, 海德格尔)、“交流的工具属性”(instrumentalities of communication, 杜威)、“广告媒介”(伯奈斯)、“银锁链”(chains of silver, 拉斯韦尔)。然而,“大众媒介”作为体制性和推论性活动独特领域的思想,那时尚未问世。communication一词尚无具体尺度的说明。它出现在大众教育中,或者以二元对子的形式出现。到了30年代,大众传播和人际交流的分野奠定基础;传播学研究和通讯技术分道扬镳。在这十年里,经验主义指向的社会研究传统兴起——常常和商业活动有关;研究的重点是新兴大众媒介的内容、受众和效果,特别是研究无线电广播。拉扎斯菲尔德是这个时期的关键人物。大量的社会理论和社会批评源源不断产生,许多

研究关注的是传播及其在大众文化中的失真,许多移居美国的法兰克福学派的德国人产出大量的成果。宣传分析极一时之盛,目的是要在拨开美国国内弥漫的烟幕。30年代,关于传播媒介社会意义的典型态度形成——提供相当有益无害的娱乐,塑造社会意识的强大产业。除了上述成就之外,其他重要成就有:格拉姆西(Antonio Gramsci)的《狱中日记》,利维斯(Q. D. Leavis)的《小说与读者》(1932年),杜威的《艺术与经验》(1934),阿恩海姆(Rudolf Arnheim)的《无线电广播》(1936年),肯尼斯·伯克(Kenneth Burke)的著作。尽管如此,“传播”知识和公共兴趣的下一个爆发期,还是要等到第二次世界大战之后。

40年代后期也许是20世纪面对communication的最伟大的时期。一个兴奋之源是信息论(information theory,最初实际上叫通讯论[communication theory])。信息论肇始于通讯业务的“信息实践”,尤其是发端于20年代以来贝尔实验室的电话通讯研究,来自于它在战争期间的密码研究。香农(Claude Shannon)《通讯的数学理论》(1948年)的意义,见仁见智。^[33]它给科学家提供的,是它用传统热力学术语“熵”对信息进行的描述,这个描述令人神往;它给贝尔电话电报公司提供的,是它对信号冗余所做的技术界定;这提供了一个“修正”频率的菜谱,使一条电话线适应更多需求;它给美国精神生活提供的,则是一整套词汇,这些词汇很适合这个国家刚刚得到确认的地位:世界军事强权和政治领袖的地位。“通讯理论”显然是一种“信号”理论,而不是“意义”理论。然而,随着精神生活的扩展,这些术语的意义也大大扩散——而且是急速地扩散——谁也不听从其最初的种种限制性条件。^[34]“信息”成为一个实体词,信息论成为描述意义的理论,又成为描述信道能力的理论。事实上,这个理论之所以令人激动,那是因为它把战争、官僚主义和日常生活中司空见惯的东西变成了一门科学技术。信息再也不是什么未经加工的数据、军事后勤或电话号码;它成了宇宙可以解读的原理。

信息论非悼净扩散的效果之踊,是改写存在的整个伟大链条。在最低的层次上,即生命的秘密“编码、储存和传播”的层次上,我们看见,华生(J. d. Watson)和克里克(F. H. Crick)发现双螺旋结构,我们把DNA看成是遗传信息的编码。神经细胞的联系成为交换台,神经成为电话线(把19世纪的比喻刚好颠倒过来,那时把电报和电话叫做“神经”);传递信息的RNA蛋白质浑名叫“信息体”。沿着生命的链条往上走,激素和酶成为信使,大脑成为“信息处理器”。在社会领域,我们听说,婚姻将更加美满,如果男女双方“更多地交流”,如果夫妻双方“分享感情的信息”。我们被告知,好的管理人员必须和雇员进行有效的交流(就是说,分享信息)。我

们听说，国家之间更好的信息流动有助于和平和谅解。从生活蓝图本身到世界政治秩序，交流和信息都占了统治地位。

高等教育是另一个例子，信息的话语明显渗透进这个领域。几个专业的自我界定要依靠信息的生产、操作和解释：计算机科学、电气工程、统计学、说明文写作、图书馆学、心理语言学、管理科学；经济学、新闻学和传播学，在很大程度上也依靠信息的生产、操作和解释。（现在，攻读传播学〔communication〕的人有时还不得不解释，他们学的不是电气工程〔electrical engineering〕。）我们觉得，近来在“认知科学”名目下崛起的跨学科交汇，如果没有“信息”这个词作为思想连接的组织，恐怕是不可能的。有的人走得很远。他们说，一切探询人类事物的东西，都必须用新的“三位一体”的观念来重新自我描绘一番。这三个观念是：信息、通讯和控制。^[35]这些图式统一科学梦想的最新版本，这类梦想从笛卡儿到卡尔纳普一条线传承下来。信息成为这类梦想的刺激因素，就像几何学、进化论、热力学、统计学和数学力学一样；这些学科在其黄金时期，都曾经指望要统一人类的一切知识。战后信息论核沉降一样的威力至今余波未息。

这个令人头晕目眩的大杂烩产生的一个结果是，communication 是信息交换，这个观念和奥格登与里查兹的观念很接近，和天使学中头脑在远距离产生瞬间接触的观点，相距甚远。更加重要的是，这个新观点抹掉了人、机器和动物自己的障碍。世间万物凡是处理信息者，均有资格搞“交流”。这个范畴的蛮荒情景，有一篇文章开宗明义讲得很清楚。这篇文章为跨学科偷猎提供了依据。福特基金会物理学家韦弗（Warren Weaver）评论香农时，写下了这样一段话：

这里使用的通讯（communication）一词意义非常宽泛，包括一个头脑可能影响另一个头脑的任何程序。当然，这不仅包括书面语和口语，而且包括音乐、绘画艺术、戏剧、芭蕾——实际上它涵盖人类的一切行为。在某些方面，把这个词的意义再加以拓宽，可能是更加可取的。换句话说，一种机制（如自动设备追踪飞机并计算其未来可能的位置）影响另一种机制（如导弹追踪这架飞机）的手段，都在其涵盖之列。^[36]

这是一个非同寻常的范畴。它包括音乐和导弹、言语和伺服系统。韦弗把我们从一个情景带进另一个新天地，使之从语义学家喜欢的交流领域，穿过语言和艺术，最后进入人类行为的天地（这个旅程有点颠簸）。接着，他的定义进一步拓宽，把朝鲜战争时期的军事技术也囊括其中。在 50 年代，这一串句子，这一段话令许多富有思想的人心领神会——而且

是激动不已。究竟是什么东西产生了这样的结果呢？首先，它适合那个时代。第二次世界大战的两种伟大的技术——计算机和原子弹，不止是有一个共同的源头，它们拥有共同的文化空间和象征意义。人们常常借用原子科学的术语来说信息：半衰期（像放射线物质一样地衰减）、裂变、分子质量、离子质量。它和亚原子物理分享共同的符号学空间：用二进制的比特为单位，以字符组闪现，以脉冲波动。它往往被当成精神的光子：最小的认知量子。原子弹和信息都满足人们在可能的天启之中偷偷寻求的乐趣，满足现代人（非常习惯新事物的刺激的人）在思考自我毁灭时偷偷感到的兴奋。计算机站在历史的最近点，原子弹处在历史的最后一刻。

在思辨水平比较低的层次上，信息传播是一个能够把自然科学（DNA为其伟大的密码）、文科（语言即是交流）和社会科学（传播是基本的社会过程，施拉姆如是说）结为一体的观念。最后，信息交流从享受特权的人体或灵魂中解放出来，成为探索人与外星人、动物和机器结合的场所（第6章）。与伺服机制的速度和准确比较，普通的互动要跨越虚空（void），似乎是脆弱而不足的。然而，寻求与他人实实在在的接触，仿佛是要做出什么补偿一样，又是具有重大文化意义的时刻。具有治疗功能的自我表达，作为存在主义召唤的袒露，又重新热起来，而且在战后的文化中形成燎原之势。

治疗性的工程，成为战后传播思想欢乐的第二个场所。正如奥格登和里查兹所说，“交流”成为一种澄清方法的梦想；这种方法在人际交流和国际交流两个层次上都应该有效。具体地说，联合国的建立，尤其是其教科文组织（UNESCO）的建立，给知识分子以无限的希望，他们希望“交流”成为全球启蒙的工具。精神治疗专家沙利文 1938 年造了一个新词“人际”（interpersonal）。他在 UNESCO 推行自己的思想：阻碍几个人交流的不安，和大范围内的不安都可以得到治疗。^[37]生物学家赫胥黎任 UN - ESCO 的第一任首脑。他的梦想是，大众媒介是在全球范围内普及世俗的科学人文主义（作为宗教的后继思想）。^[38]贝特森（Gregory Bateson）一只脚踏着信息论控制信息的激情，另一只脚踏着交流作为治疗手段的精神治疗视野。他也是一个重要人物。^[39]

罗杰斯是战后以人为中心的人本主义心理学的领军人物。他也许是把交流作为治疗手段的最杰出的理论家。1951 年，他在一篇讲话里说：“心理治疗的全部任务，就是对付交流失败的任务。”在他看来，交流失败是神经病人的命运，他们与自己和他人的交流受到一定程度的损害——比如，无意识和自我之间的交流受阻。“心理治疗的任务，就是提高与心理医生的特殊关系，帮助病人得到与自己很好的交流。”和别人的良好交

流自然会接踵而至。他总结说：“可以说，心理治疗是良好的交流，人与人之间良好的交流，人和自己内心进行的良好的交流。我们把这句话倒过来，它仍然可以成立。良好的交流，自如的交流，内心的交流，人与人之间的交流，始终具有治疗的价值。”

罗杰斯把承认取代他者的可能和相互理解的愉快治疗效果，糅合在一起。后来的文化产业把这种做法推广到无孔不入的地步。他认为，良好交流需要的一个主要品德，是摆脱情绪困扰的个人视点转而重申对方的观点。这正是穆勒在《论自由》(1859年)中提出，让公众讨论的观点；也正是此后各种传播研讨会上反复提出的实用的忠告。罗杰斯建议把小组理解的方法拓宽到大型的论坛，比如美国和俄罗斯紧张关系的论坛(这当然是冷战的文本)。如果双方都努力理解对方而不是判断对方，就可以取得重大的政治成果。罗杰斯的书始终弥漫着一种救世主的目光，他的治疗性交流使灵魂、夫妻、小组和国家都得到安抚而心静神宁。他的忠告是，把交流用于治疗值得一试，只要“交流的悲剧和致命失败威胁着现代世界的存在。”^[40]

人们对信息论寄予了很大的希望，对交流在全球的教育工具作用和治疗作用，也寄予了很大的希望。可是与之如影随形的是一个更加危险的预兆，罗杰斯脑子里想到的是“几乎致命的失败”。战后传播理论的形成受到冷战的决定性影响，至少是受到它伪装的社会 - 科学影响。50年代，孤独个体和受控大众的幽灵，又有所抬头。在抗衡战后繁荣及其主角电视的著作中，这个幽灵又露面了。正如20年代一样，幽灵出现的原因之一，是一种恐惧心理，是害怕传播走到坏的方向，怕它迷惑大众，孤立个人。电视屏幕和奥威尔小说《1984年》里的“老大哥”(1950年)，成为评论大众媒介的家常便饭。类似的担忧见诸于以下的著作：里斯曼的《孤独的人群》(1950年)，米尔斯的《权力精英》(1956年)，安德斯的《人的过时性》(1956年)，霍加特的《文化的用处》(1957年)，阿伦特的《人的处境》(1958年)，赫胥黎的《美好的新世界》(1958年)，威廉姆斯的《文化与社会》(1958年)，哈贝马斯的《结构转换与公共领域》(1962年)。50年代美国技术生活中的大众社会意象，至少在一个层次上是一种编码的妄想狂，确实可能在这里发生的妄想狂：看电视的人可能会变成铁幕另一边红魔的秘密同胞兄弟。在这种述说中，铁幕通向自由的生命线是一家无线电台，即“美国之音”(又是传播的一对善恶孪生子)，这一点意味深长。虽然大众社会是否明确的主张，并不是很清楚(回头去看，这个观念似乎是毁誉双方共同的发明)，然而，不难发现，在50年代，人们思考许多人在这个媒介世界里的状况时，找到了一些敏感的东西：作为群体的民主公众；消费乐趣对公共参与的窒息；大众社会理论中的5个“A”：

异化(alienation)、失范(anomie)、无名(anonymity)、冷漠(apathy)、原子化(at-omization)。

原子弹构造了传播理论中的信息意象；同样，传播理论使人可以感知到是信息潜力步入歧途。1947年，芝加哥社会学家沃斯就任美国社会学会主席时发表的讲话中说，用大众媒介制造全球一致意见的努力未必能够成功。他说：“人类的交流手段走向完美，与此同时，科学也使空前的大规模屠杀手段逐渐完善。然而，大众传播工具也好，原子弹也好，发明这些工具的人并没有决定如何使用这些工具。”^[41]对信息论也好，对全世界范围的交流治疗梦想也好，原子弹都起到了刺激的作用，使人因为新能源的释放和毁灭人类的焦虑而难以平静。

然而，不仅原子弹塑造了传播理论，正如克米尔(Kenneth Cmiel)所云，对不忠于民主的恐惧和关于大屠杀的道德谜团，主宰着40年代人们对传播的思考。愤世嫉俗和邪恶是一些著名社会学家40年代必须首先面对的问题。他们是默顿、阿伦特和列维纳斯。结果，他们每个人对交流的构想，都是对那些棘手问题的回答。默顿认为，交流是国家共同体建设的工具；阿伦特认为，交流是发现真理的手段，后来又认为它是产生新的政治秩序的手段；而列维纳斯则认为，交流是对他人特性的道德义务。这三种理论家——现代化的、反现代的和后现代的理论家的交叉，对本世纪后半叶的社会思潮产生了决定性的影响。^[42]默顿把交流看成是涂尔干式的黏合剂；阿伦特认为，它是揭示了人的组合的政治潜力；列维纳斯则认为，它是对别人自主权的尊重，这样的尊重使工具意义上的交流几乎成为不可能的事情。

接下来，在战后“communication”观念酝酿的岁月里，两种话语占据了主导地位：一是信息论的技术话语“通讯”，一是作为疾病和治疗的治疗话语“交流”。两种话语都深深植根于美国文化史之中。研究传播的技术人员背景各有不同，从莫尔斯^①到麦克卢汉^②，从库利^③到阿尔·戈尔^④，从富勒到托夫勒^⑤。不过，他们一致认为，人类交流的不完美性可以借助技术而得到改善。他们想用机械或电子的手段来模仿天使。AT&T几年前夸下海口说，“四海一家是我们的目标，远程通讯是我们的手段。”这句话非

① 莫尔斯，F. B. Morse，电报发明人。——译者注

② 麦克卢汉，Marshall McLuhan，1911—1980，加拿大文学家、传播学家。——译者注

③ 库利，Charles Horton Cooley，1864—1929，社会学家。——译者注

④ 阿尔·戈尔，Al Gore，美国第42任副总统(1992—2000)。——译者注

⑤ 托夫勒，Alvin Toffler，1928—，未来学家，代表作有《未来的冲击》、《第三次浪潮》、《权力迁移》等。——译者注

常简练地点明了传播的技术前景。另一方面，交流的治疗视野，始终在人文主义和存在主义心理学的框架内发展，不过其树根和树干却伸展到很远的地方，它扎根于19世纪对加尔文教派的攻击，回溯到自我实现治疗对加尔文教义的取代，回溯到美国中产阶级生活中流行的自我修养。^[43]技术和治疗两种视野都宣称，人类接触的障碍和麻烦都可以消除，消除的办法是更好的技术或更好的技巧。因此，它们都是互相进入灵魂的天使梦想的后继思想。

~~~~~

我们永远不可能像天使一样地交流，这是一个悲惨的事实，但又是幸运的事实。比较健全的视野，是交流中不能够接触却值得庆幸的视野。

~~~~~

本书的中心思想比较严峻，里面提出的交流问题根本上是难以驾驭的问题。“communication”一词，无论其含义是什么，绝对不是改进一条线路或更加袒露心扉，而是涉及到人生存状况的一个扭结，剪不断，理还乱。在这一点上，威廉·詹姆斯（William James）是对的。我们永远不可能像天使一样地交流，这是一个悲惨的事实，但又是幸运的事实。比较健全的视野，是交流中不能够接触却值得庆幸的视野。

我们再次重申，交流失败并不意味着，我们就是孤魂野鬼，渴望搜寻灵魂伴侣的孤魂野鬼；而是意味着，我们有新的办法彼此联系，共同开辟新的天地。我强调，交流的梦想多亏了鬼魂和神奇的爱欲，这就是说，我要用它矫正一个仍然活跃的老生常谈：手段的扩展就导致思想的拓宽。

主张交流有治疗功能论的人，没有看到自我对自我的古怪之处，也没有看到符号的公共性质。他们幻想，自我掌握着私人经验属性和语言，是传递自我讯息的信使。他们的药方常常和疾病一样糟糕。正如阿多诺（Theodor W. Adorno）所云，“人与人之间的疏远广泛而普遍，渴望打破疏远同样是广泛而普遍的。”^[44]反过来，技术人员又无法把握无限性。他们不知道，任何修补受损交流的手段都不完全合适，因为它伤害原来的残体。正如卡夫卡在他作品的题词中所云，那些想创建新手段来消除人与人之间幽灵的人，只落得这样的结果：他们给鬼魂创造了更加丰硕的养殖场。对一切交流努力的怪诞性抱乐观的情绪，给我们的思想和生活提供的，是健全得多的出路。技术说和治疗说赋予“交流”的成就——理解、合作、共享、爱——的的确确是人类的财富。连信息交换也必不可少，自有其位置。然而，交流的好处，决不会轻易到手，也不会落入俗套；交流的情况，很大程度上要看运气、人格、天时、地利。

从更深刻的意义而言，交流是找到各种办法，去和他人有意义地分享

时间；这个问题很快就会成为一个信仰和风险的问题，而不是技术和方法的问题。在比较浅层的频率协调的意义上说，交流的观念最终无助于解决我们最烦恼的困惑。它把我们的认识放进和他人打交道的过程中。它把拨号进入相同语码去寻求交流的负担，加在夫妻、外交官和同事的身上：然而一旦各方用相同的语言晤面之后，冒险非但没有结束，反而仅仅开始。交流的梦想不得不在难题面前紧急刹车。发出清楚的信息未必有助于建立更好的关系；我们也许彼此越熟悉越不喜欢。信号传输这个比方，并不足以对符号做出充分的解释。“交流”自我展示的样子，是能够轻而易举地解决难以驾驭的难题：语言、无限性、多样性。为什么别人不像我那样使用语词，为什么他们不像我那样看世界？这个问题不仅是调节信息的收发问题，而且是协调集体存在的问题，是在世上彼此留下生存空间的问题。总之，无论“交流”是何意义，从根本上说，它是一个政治问题和伦理问题，而不仅仅是一个语义问题。就这个问题，我在第3章要与黑格尔、马克思进行一番争论。放弃“交流”的梦想时，我并不是说，和别人联系的渴望有什么不好。我的意思刚好相反：梦想本身妨碍了与人联系的艰苦工作。本书敦促我们飞出维特根斯坦的鱼饵瓶(fly-bottle)。“交流”误导我们脱离共同建立世界的任务，这样的情况真是太多了。它使我们进入一个没有政治而结为一体的世界，没有语言而互相理解的世界，没有躯体而有灵魂的世界；这反而使政治、语言和躯体成为障碍，而不是赐福。

事实刚好相反，互相接触最美妙的境界，是撒播(dissemination)，而不是痛苦的共享。我们“交流”的尝试终归徒劳，这并不值得扼腕叹息；这是美丽的境界。“交流”的观念要从其执著和灵性中解放出来，从精确和一致的要求中解放出来，从本书力图说明的历史悠久的要求中解放出来。人际交往互相模仿的要求，可能会走向霸道。爱默生和詹姆斯弹响了正确的音符：承认一切生灵美妙的他者特性，它们与我们分享这个世界，但是它们并不像我们那样悲叹，我们无力挖掘它们的内心世界。我们的任务是认识他者的特性，而不是按照自己的喜好和形象去改造他人。正如阿多诺所云，交流的理想是一个这样的境界：超越丢人的意见分歧的惟一出路，是从这种分歧中得到快乐。

注 释

1. Deborah Tannen, *You Just Don't Understand: Men and Women in Conversation* (New York: Ballantine, 1990), 288.

2. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*, trans. Harry Zohn(1940; New York: Schocken, 1968).
3. William James, *The Principles of Psychology*, Great Books of the Western World, ed. Robert Maynard Hutchins, vol. 53 (1890; Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), 187.
4. James, *Principles of Psychology*, 147.
5. See Briankle G. Chang, *Deconstructing Communication: Representation, Subject, and Economies of Exchange* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), chap. 5.
6. One example would be Wilbur Schramm, one of the institutional founders of communication studies as an academic field. See "How Communication Works," in *Processes and Effects of Mass Communication*, ed. Wilbur Schramm (Urbana: University of Illinois Press, 1954).
7. My views on communication studies as a field can be found in John Durham Peters, "Institutional Sources of Intellectual Poverty in Communication Research," *Communication Research* 13, 4(1986): 527 – 59; "The Need for Theoretical Foundations: Reply to Gonzalez," *Communication Research* 15, 3 (1988): 309 – 17; "Genealogical Notes on 'The Field,'" *Journal of Communication* 43, 4 (1993): 132 – 39; and "Tangled Legacies," *Journal of Communication* 46, 3 (1996): 85 – 87.
8. Cicero, *De Oratore*, trans. H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1942), 3. 204, and Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (Munich: Hueber, 1960), 379 – 84. Thanks to Donovan Ochs for help on this point.
9. *Oxford English Dictionary*, s. v. "communication," 5b.
10. Tamar Katriel and Gerry Philipsen, "'What We Need Is Communication': 'Communication' as a Cultural Category in Some American Speech," *Communication Monographs* 48 (1981): 301 – 17.
11. Leo Lowenthal, "Communication and Humanitas," in *The Human Dialogue: Perspectives on Communication*, ed. Floyd W. Matson and Ashley Montagu (New York: Free Press, 1967), 336.
12. Raymond Williams, *Communications* (London: Penguin, 1962), 9. In contrast to the common usage that calls the academic field "communications," I will use "communication studies."
13. The motley list is a standard genre in treatises on media that I have no

intention of omitting.

14. Harold D. Lasswell, *Propaganda Technique in the World War* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1927), 227.
15. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. Ellen Kennedy (1923; Cambridge: MIT Press, 1985), 6.
16. Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923; Neuwied: Luchterhand, 1968), 452, 495.
17. C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, 8th ed. (1923; New York: Harcourt, Brace and World, 1952), 20, 40, viii, x. Ludwig Wittgenstein, to his credit, thought it a “miserable book.” “I have seldom read anything so foolish,” he wrote to Russell; he thought it offered far too easy an answer. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (New York: Free Press, 1990), 214.
18. Ogden and Richards, *Meaning of Meaning*, 15, 26, 29. See also W. Terrence Gordon, “UndoingBabel: C. K. Ogden’s Basic English,” *Etc.* 45 (winter 1988): 337 – 40, and Gordon, “From *The Meaning of Meaning* to Basic English,” *Etc.* 48 (summer 1991): 165 – 71.
19. Ogden and Richards, *Meaning of Meaning*, 15, 205, 206.
20. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 480, 507.
21. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927; Tübingen: Niemeyer, 1962), 162.
22. Heidegger, *Sein und Zeit*, 126.
23. Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, trans. Michael Eldred (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 199.
24. Stephen K. White, *Political Theory and Postmodernism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
25. John Dewey, *The Public and Its Problems* (New York: Henry Holt, 1927), 214; Dewey, *Experience and Nature*, ed. Jo Ann Boydston (1925; Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988), 134.
26. Dewey, *Experience and Nature*, 136, 135.
27. Dewey, *Experience and Nature*, 140, 141, 146, 147, 148.
28. John Durham Peters, “Democracy and American Mass Communication Theory: Dewey, Lippmann, Lazarsfeld,” *Communication* 11, 3 (1989): 199 – 220.

29. A richer genealogy can be found in Salvador Giner, *Mass Society* (New York: Academic Press, 1976).

30. For an empiricist forerunner, see George Berkeley, *The Principles of Human Knowledge* (1710), section 20: “Besides, the communicating of ideas marked by words is not the chief and only end of language, as is commonly supposed. There are other ends, such as the raising of some passion, the exciting to or deterring from an action, the putting the mind in some particular disposition.”

31. See especially Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy, 2vols. (1981; Boston: Beacon Press, 1987).

32. Emmanuel Levinas, “The Other in Proust” (1947), in *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand(Oxford: Blackwell, 1989), 164.

33. Claude Shannon, *The Mathematical Theory of Communication* (Urbana: University of Illinois, 1949). Warren Weaver is listed as a coauthor, but the theory was Shannon’s. The more socially astutetext of the same moment was Norbert Wiener, *Cybernetics; or Communication and Control in the Animal and Machine* (New York: Wiley, 1948).

34. For the diffusion of information theory, see Randall Louis Dahling, “Shannon’s Information Theory: The Spread of an Idea” (master’s thesis, Stanford University, 1957).

35. James R. Beniger, *The Control Revolution* (Princeton: Princeton University Press, 1986). My critique: John Durham Peters, “The Control of Information,” *Critical Review: A Journal of Books and Ideas* 1, 4 (1987): 5–23.

36. Warren Weaver, “Recent Contributions to the Mathematical Theory of Communication,” in *The Mathematical Theory of Communication*, by Claude Shannon and Warren Weaver (1949; Urbana: University of Illinois Press, 1964), 1.

37. Harry Stack Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, ed. Helen Swick Perry and Mary Ladd Gawel (New York: Norton, 1953).

38. Julian S. Huxley, *UNESCO: Its Purpose and Philosophy* (Washington, D.C.: Public Affairs Press, 1948).

39. An able treatment of the intellectual and political scene of the American social sciences inthe postwar era, and of the formative years of cybernetics in particular, is Steve Joshua Heims, *The Cybernetics Group* (Cambridge: MIT Press, 1991).

40. Carl R. Rogers, *On Becoming A Person: A Therapist’s View of Psy-*

chotherapy (Boston: Houghton Mifflin, 1961), 330, 337.

41. Louis Wirth, "Consensus and Mass Communication," *American Sociological Review* 13 (February 1948): 1-15.

42. Kenneth Cmiel, "On Cynicism, Evil, and the Discovery of Communication in the 1940s," *Journal of Communication* 46, 3 (1996): 88-107.

43. See Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World: The Family besieged* (New York: Basic Books, 1977); Lasch, *The Culture of Narcissism* (New York: Norton, 1979); Lasch, *The Minimal Self* (New York: Norton, 1984); Ann Douglas, *The Feminization of American Culture* (New York: Knopf, 1977); T. J. Jackson Lears, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture* (New York: Pantheon, 1981); and Lears, "From Salvation to Self-Realization: Advertising and the Therapeutic Roots of the Consumer Culture, 1880-1930," in *The Culture of Consumption: Essays in American History, 1880-1980*, ed. Richard Wightman Fox and T. J. Jackson Lears (New York: Pantheon, 1983). A fine recent radical critique of therapeutic culture in the United States is Dana L. Cloud, *Control and Consolation in American Culture and Politics: Rhetoric of Therapy* (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1998).

44. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott (1944-51; London: Verso, 1974), 178.

第一章 对话与撒播

在一些圈子里,对话取得了神圣的地位,它被推崇为人接触的巅峰、人文教育的实质、参与性民主的手段。由于其互惠性和互动性,人们认为它比单向公告性的大众媒介和大众文化优越。1956年,精神病医师米尔卢(Joost Meerloo)抱怨,电视像蝗虫一样摧毁了一切新的媒介。他说:“电视屏幕的画面不允许自由唤起的交流和讨论互动性。绘画已经成为失落的艺术。”^[1]同样,罗温塔尔也把媒介挑出来数落:“真正的交流需要心心相印,需要分享内心的经验。交流被非人性化的原因,是受到现代文化中的媒介的蚕食——先是报纸的蚕食,接着是广播和电视的蚕食。”^[2]当然,媒介早就成了焦虑的替罪羊,许多焦虑确有道理,人们担心的是说不清道不明的力量或文化的降格。指责媒介固化结构的不公平和精神的花架子,这种批评完全公正,也是非常需要的。不过,这样的批评不能忽视,媒介之外也有不公,我们内心深处也塞满了不速之客。

抱怨媒介扭曲对话,就像是哭丧找错了坟头。首先,媒介批评有更加重大的任务,其重点是政治经济因素及其固有的倾向,并弄清潜隐的错乱胃口。第二,媒介可以支持多种多样的形态安排。把技术和技术的应用划上一个等号,这是一个错误。比如,广播(对不能广播的受众单向撒播节目)并不是无线电技术的固有属性;广播是一个复杂的社会成果(见第5章)。广播缺乏对话的性质,主要归咎于利益的驱动,因为利润要把受众变成旁观者而不是参与者。第三也就是最重要的一点是,对话也可以是霸道的,而单向的撒播却可能是公平的。我在本章要反复对此进行论证。对话被扭曲的现象,不仅是形态上的滥用,而且是文明的一个特征,其后果是优劣参半。对话失真的情况,使传播可以跨越文化、空间和时间,使我们和死人、远方人和异邦人的交流成为可能。

对话的过高标准,尤其是对两人当面互惠的言语行为要求过高;在一定程度上,这会使我们能够用语词所做的事情蒙羞。文化的许多成分并非两两相对,并非是互惠或互动的。悲叹会话死亡、呼吁焕发对话的活力,都忽视了非互动形式的行动和文化中固有的美好属性。和他人在一起的生活既是对话,又常常是仪式行为。对于对面交流时的耸肩、咕哝和

呻吟(还有其他符号和手势)来说,对话是蹩脚的模式。大规模的民主需要规范性的、延伸了甚至是扩大了的谈话和话语,对这样的谈话和话语来说,对话更是糟糕的模式。文化中很大一部分内容就在于广泛的扩散,幸福的交流——其意义仅限于在两个以上的人之间创造分享的氛围——它依靠的东西基本上是参与者的想像力、自由和团结,而不是在会话中平等地分享时间。诚然,在这个会说话的动物的工具箱中,对话当然是一个宝贵的工具,但是它不能被拔高到唯一的、至高无上的地位。

~~~~~  
大規模的民主需要规范性的、延伸了甚至是扩大了的谈话和话语,对这样的谈话和话语来说,对话更是糟糕的模式。  
~~~~~

本章计划勾勒一条有纵深的地平线,作为当代论争的背景,而不是要纵览当代的对话学家(我生造这个“对话学家”/dialogians以便和神学家/theologians押韵)及其思想根源。我不想纵览各种自由主义者、共产主义者、杜威主义者、哈贝马斯主义者、激进民主派,不想偶尔再加一些后现代主义者和女权主义者(这些人未必互相排斥)。我将在这个背景中表现最伟大的对话人苏格拉底,最永恒的撒播(dissemination)思想声音的耶稣基督;我将重新发现构成对话的玄机,重新发现非对话形式——包括单向撒播形式——的神赐之福。给单向撒播形式正名,并不是要为政治委员和官僚主义者辩护——他们发号施令不为别人考虑,不和人商量。我将超越盲目颂扬对话的惯例,仔细探究什么交流形式最适合民主政治和道德生活。

苏格拉底和耶稣基督是西方世界道德生活中的关键人物。他们的相同和分歧之处实在是争论的话题。他们都善于讽刺,善于反诘;他们都是烈士,但是他们的王国不在这个世界;他们都是导师,但是我们没有一个字是他们的原话,他们留下来的话都是经过弟子的兴趣折射出来的。因此,他们的人格真实性实在引起极大的迷惑与兴趣。两人都教导爱,要学生撒播爱的种子,但是其效果却有不同。自此以来,柏拉图在《斐多篇》中表现的“苏格拉底”,提供了思考人类推论活动的视野:对话的爱欲生活。《福音书》关于耶稣的寓言给我们提供了另一幅景象:绝对不变的公开的单向撒播——无论他的是对谁说话。这两种传播的观念——紧密的对话和松散的单向撒播——今天仍然存在。《斐多篇》要求的是爱与被爱双方的挚爱、互惠流动的爱。播种者寓言要求的是弥散的爱,播种者的爱同样播撒人间众生。对苏格拉底来说,哲人与弟子的对话关系是一对一、互动、鲜活、独特、不可复制的对话。在前三部《福音书》(约翰福音我会在以后

讲)中,圣言(the Word)遍撒人间,不指向具体的哪个人,其天命是开放的。苏格拉底认为文字是制造麻烦的苦心孤诣的产物;他的观点是偏向发送者的。在他看来,问题是呵护并培育种子,而不是接受种子的人能够给这个过程做什么贡献。相反,耶稣提出的是强调接受者的模式,发送者对收获是无法控制的。我在这里论证的是:20世纪无孔不入、令人不安的传播,在苏格拉底关于心灵对接优先的思想中,能够找到一个丰富的源泉;在耶稣关于任何交流都需要一定的松散关系的思想中,能够找到一种矫正的药方。

在此,我的目的是对比两种交流观念:对话与撒播(dialogue and dissemination),按照它们在欧洲思想中既定的有效的历史形态去考察。我的重点不是历史意义上的苏格拉底或耶稣,而是他们去世以后留在门徒笔下的形象,考察他们在柏拉图和福音书作者笔下说了些什么。苏格拉底今天活生生的形象,也许很大一部分是柏拉图的杜撰;耶稣在拿撒勒布道的原创性,一旦进入公元一世纪初生的希伯来文化背景中,就可能褪色。不过,我的重点是他们留下的精神和道德影子,而不是他们历史的准确面目。我希望把多种视野融合起来,我的重点与其说是阐述柏拉图或福音书,不如说是以其遥远却熟悉的情况给我们教益。因此,我们可能发现,如果认真把传播理论作为一个开放的领域来反思,这个领域究竟会是什么样子。

1.1 柏拉图《斐多篇》中的对话和爱欲

《斐多篇》对理解机器复制时代的启示,真令人感到震惊。倘若不是因为它的启示,把柏拉图作为交流理论的源头,那就像是要攀龙附凤了。这个论点能够找到一个部分唱和的先例。^[3]哈弗洛克(Eric Havelock)认为,柏拉图的书,应该放进希腊文化的转折时期里去读;那时的希腊正在从一个垂死的口头世界转向新生的书面世界。从此以后,许多人把苏格拉底在《斐多篇》末尾对文字的批评,当作是一种预言,将其寓意泛化,把它当作是对新媒介的担忧,包括对新近传播形式转变的担心。^[4]比如,翁(Walter J. Wong)就说,苏格拉底对文字的抱怨——削弱记忆力,缺乏互动,任意撒播,脱离说话人和听话人的灵魂——和20世纪末人们对电脑的担心、15世纪末人们对印刷术的担心,都不无相似之处。^[5]各种方式对人们亲临现场机会的剥夺,一直是人们对“交流”观念进行反思的一个起点。《斐多篇》作为柏拉图的著作,牢牢地占有一席之地,成为今天有志于研究媒介的人很可能要读的书。

总体上说,《斐多篇》决不仅仅是一篇纲要,其内容不限于人对技术影

响交流的担心。它对文字的批评,仅仅是一个大背景的一部分。它分析心灵和欲望之间的沟壑;任何交流的行为都从心灵和欲望得到信息。《斐多篇》的重点问题是:何时应该让步于或脱离求爱者的恳求,何时应该颂扬充满爱欲、然而不能结合的灵魂。如此,20世纪人们对交流的担心里隐藏的东西,大多数已经由“苏格拉底”讲清楚了:强烈渴望接触无法接触的他者。《斐多篇》讲的问题不是媒介,而是爱欲;不是技巧,而是互惠。对话对心思的敏锐,在新的文字形式中有所发展;敏锐来自于对距离和沟壑潜力的欣赏,即使在直接面对面的互动中也是这样。对话将分布样式进行对比;有的样式(语词、种子和爱欲的样式)的接受对象特别具体,且形式上有来有往;有的样式对接受者漠不关心,形式上是单向的。苏格拉底对文字的批评,仅仅是他思考的大背景的一部分;他思考的是人与人、灵魂与灵魂、身体与身体的交流,在紧密程度上有何不同。对他而言,问题不仅是心灵的对号,而且是欲望的匹配。交流的主要本能是爱欲,而不是发送。在这一点上,《斐多篇》内容之丰富,远远超过了传播理论思想史上悠久的心灵化倾向——梦想两个远距离的灵魂能够像天使一样在心灵上接触。当然,柏拉图对这个倾向产生了间接的影响。

对话勾勒了心灵对心灵直接交流的梦想,又勾勒了它转换成新媒介而崩溃时的噩梦。在这两种戏剧性的形式中以及其著名的结论里,《斐多篇》都把心灵对接的希望和对交流被扭曲的担心结为一体。面对文字这种新媒介,柏拉图忧心忡忡的是其繁殖能力,这里所谓繁殖要从抄写和性生殖的双重意义上理解。^[6]口语几乎总是以单独的事情发生,只有参与讨论的当事人才私下里分享说话。与此相反,文字容许各种奇怪的结对:远者影响近者,死人对活人说话,许多人阅读本来给少数人看的东西。苏格拉底对文字这种新媒介的文化意义和人的意义的解释,受制于他对爱欲倒错的担心。文字使思想脱离人体,因此而造成各种幽灵般的爱欲联系和精神联系。他觉得,新媒介不仅影响信息交换的渠道,而且直接影响人的预示如何体现。他的忧心类似于19世纪的担忧,当前“交流”观念的形态,就是在19世纪形成的。

古代稍晚的时期,古人对《斐多篇》做了各种各样的解读,说它的主旨是“爱”、“逻辑”、“灵魂”、“善”和“通体的美”。^[7]实际上,该篇一气呵成的条理和主题,长期以来使评论家大惑不解;考虑苏格拉底以下一席话,尤其使人赞叹《斐多篇》的思想:“任何言语都必须要有自己的有机形态(sōma),就像一个生命体,决不能够无头无脚;必须要有中间的躯干和四肢,其构成要互相适应,结为一体。”^[8]《斐多篇》的前半段由三篇谈话组成,主题是爱,一段比一段精彩,这种递进的结果使人想起柏拉图的《会饮

篇》(Symposium)。《斐多篇》后半段的语域没有那么高贵,说的是口语记录或逻辑,结尾是苏格拉底批判文字的名言。学者们演绎出各种精妙的办法来解释《斐多篇》这个整体。^[9]至于我个人,我的解读是,这篇对话是对交流的分析,包括交流的规范形式和扭曲形式。这种解释至今无人超越。^[10]爱默生评论柏拉图时说得好:“他在我们富有创新精神的贵人中间引起极大的震撼。”^[11]

所有的主题在第一次出场时就点明了。斐多醉心于口才,喜欢在伟大的演说家之间担任导演的角色——是他推动了这一次对话并担任这一次会饮的主持人——他在雅典城墙根下撞见了苏格拉底。^[12]对话的背景是一片田园风光——流水潺潺、悬铃树挺拔、蝉鸣翠绿、芳草萋萋——它被描摹得详尽无遗、绘影绘形。如此的自然美景对苏格拉底比较新鲜,他显然是城市人(比较 230D 节)。诱人的美景给人灵感。这是语词和爱情荡涤心灵的地方。斐多醉心于早上刚听见的一篇讲演,说的是爱情,讲演人是吕西阿斯(Lysias),一位杰出的外籍政治家和修辞老师。苏格拉底精神一振。斐多说要给苏格拉底背诵几个要点,因为他还没有全部记住。但是,苏格拉底说他自己“喜爱听人讲话,习已成癖”(见 228B)。他问斐多掖在怀里的左手拿着什么东西。当他发现斐多藏在衣服下面的是写好的讲稿时,他对斐多的背诵再也不感兴趣,因为他可以听“吕西阿斯本人”的原话。在此,《斐多篇》一开始,书面语词就已经成为爱恋的对象,藏在贴身的地方。^[13]

于是,苏格拉底就开始恭听吕西阿斯的通篇讲话,斐多给他从头到尾朗诵。《斐多篇》表现的主题,是书面语词越界的流通,它能够超越原来口头、互动的语境漫游,就像斐多和苏格拉底到城外漫游一样。苏格拉底所谓“吕西阿斯本人”在场,恐怕有反讽的味道,暗示那种幽灵的方式:记录媒介可以召唤缺席的人。与此同时,它又暗示新媒介的重放功能,记录(文字)胜过有限的记忆力。这个脱离形骸的缺席的他者,就是这篇对话的主题,而且是自此以后一切围绕传播而思考的主题。还有一个主题是,新媒介的可信度增加,但是它们又呼唤出一个新的幽灵世界,于是新媒介又若有所失。

“吕西阿斯”的讲演辞(这篇讲演辞太适合《斐多篇》,所以它可能是柏拉图的模仿之作)提出一个悖论:受私利驱动的人,较之于受爱情的“疯狂”驱动的人,更受到年轻人的青睐。正如苏格拉底和斐多的对话一样,这里讨论的爱是两个男人之间的爱。^[14]这里的论点是:爱情即是疯狂,它可以损害理性、友谊、名望和健康。相反,如果冷静理性地处事,双方就可以免除爱的悲痛。求爱者从年轻人那里占到性的便宜,年轻人得到有

历的长者的庇护。对这个时期雅典精英阶级的年轻人来说,通向教育的康庄大道是依附一位有权势的长者。对吕西阿斯而言,爱情是可以和恋人的心灵的和谐区别开来的;爱情是一种工具性的好事,最好不要有疯狂相伴。

吕西阿斯的演说辞是一次修辞演练,或许还是他辩才的广告;他有意识地和平常的智能相抵触,也许它使我们隐约回忆起柏拉图支持过的观点。^[15]它颂扬非人格化的超脱,用一种理性的方式避免爱的疯狂。爱和被爱的人应该结为朋友,平心静气,不被激情困扰。这是因为,如果爱是你所有爱人的惟一仲裁者,你的选择余地就受限于很少的几个人,而且这些人也和你一样为爱所困。相反,深思熟虑会产生大量的选择余地。吕西阿斯排除因爱而生的脆弱、激情或损失。他提倡在付出上的交换关系。

在此,这篇对话又给我们提供了一台双重戏,表演和内容重合:斐多向苏格拉底朗读时引起的爱欲关系,和吕西阿斯演说辞提出的关系一样不平衡。具体地说,古希腊人常常把读书当成是进入和被进入的性交关系。因为读书几乎总是朗诵,写东西就是要最终控制读者的声音和身体,甚至是跨越时空的控制。^[16]读书——这里指朗诵——就是把自己的身体拱手让作者(这里指男性)来控制。写作之人就是施爱之人,读书的人就是被爱的人。一般人认为,作者是主导的、积极的,读者是被动的、被战胜了的。^[17]所以,对话开篇的情景中,吕西阿斯这位没有出场的作者,就已经控制了读者的身体和声音。在这个过程中,他写下的语词钻进了原本不是接受对象的耳朵,让苏格拉底听见了。书面的东西容许接受对象的扭曲:原本的对象只有两只耳朵,可是读出来时,其他的耳朵无意之间就听到了。记录下来就是放弃隐私控制权,就是放弃对象的明确性。斐多读出求爱者的话时,求爱者就暂时控制了他的身体。这个关系反映了吕西阿斯的观点:理性控制者和温顺被爱者的关系是最好的关系。吕西阿斯想爱斐多,就像书爱读者一样:公开地表示爱,不管具体情况,目的是要利用读者。

斐多念完之后,问苏格拉底有何感想。苏格拉底用了许多溢美之词,其实是开个玩笑。追问之下,他还是哼哼叽叽、兜兜圈子,掩饰他挂在脸上的厌恶,他不喜欢吕西阿斯讲话的形式和内容。他羞羞答答地说,他或许知道一篇更好的论述爱的演说辞。斐多的好奇心被他勾起来了。他做演说辞的买卖,是“商务徽标的始作俑者”。他千方百计要苏格拉底出售手中的商品,先是用贿赂,继之以武力威胁,最后则要挟,要切断苏格拉底哲学论争的丰富源头。于是,苏格拉底被迫和斐多辩论这个问题:非爱恋中的人胜过爱恋中的人。于是,斐多扮演非爱恋中的“恋人”。“斐多利用

苏格拉底,把他当做工具,说话的工具,有生命的工具。就是说,把苏格拉底当做一件物体。”^[18]在此,对话的戏剧性展开同样是模仿主题的:语词的处境和爱情的互惠。两个伴侣一主一客时,爱能够是爱吗?在吕西阿斯看来,在这一点上,斐多认为这个回答是肯定的。

接着,苏格拉底就爱情做了一番讲演,脸上罩着面纱。不清楚他此举目的何在:是遮羞抑或是掩盖性冲动。^[19]讲话之前,他先把斐多奉承一番,说斐多这个名字的意思是“光彩照人者”——努斯包姆 (Martha C. Nussbaum) 的译本是“闪闪发光者”——说他朗读时满面红光。一开始他就揭开吕西阿斯的面具,说他的讲话是一位恋人策略——不是非爱恋中的人——吕西阿斯试图赢得一位年轻人的欢心,战胜其他的情敌。随后,苏格拉底不承认吕西阿斯讲话的前提,并宣告,非爱恋中的恋人这样的事情,更是不可能的。苏格拉底认为,非恋人的姿态是装模作样,因为没有爱就不可能有勾引人的事情。

接下来,苏格拉底习惯性地转向定义。他说,爱就是欲望(237D)。欲望有两种:非理性的、求快乐的欲望和理性的、求优秀的欲望。爱欲是渴望肉体美——人体美(238C)。爱欲可以导致危险的疯狂。苏格拉底继续玩味这样一个观念:爱破坏被爱者的幸福。受快乐奴役的恋人会扭曲被爱者,以达到自己的目的,不会容忍被爱的人比他优秀(238E)。正如吕西阿斯所说,恋人对他心爱的人的他者特性,要么是征服,要么是无知。恋人在心上人身上培养的,可能不是最好的东西,而是最差的东西;他可能不让心上人接触哲学,不让他接触一切好的东西,把他变成性奴隶。年轻人交上恋人,就可能接触到各种潜在的弊端。当恋人陷入激情时,他的心上人不得不忍受他令人讨厌的年纪;如果不忍受,就会被抛弃。苏格拉底描绘的爱情变幻无常,像画笔一样灵巧多变!他本来爱欲旺盛、感情敏锐,且颇有名气;可是他在那里把爱描绘成邪恶,以智者派的细腻方式把真理作为乐意搁置的悬念。他表现出来的擅长论辩的才华,令人瞠目。他对爱的描绘变得酸腐——从嫉妒、疏忽、滥用到拒绝对方自主——这样的描写给人以永恒的震撼。

《斐多篇》中的前两篇讲话是应斐多的要求被迫做的。做第一篇讲话时,他受到吕西阿斯讲演辞魅力的影响。他的每一个音节,每一次换气,都受到吕西阿斯魔力的管束。吕西阿斯讲话的文本遥控着苏格拉底的身子。在第二篇讲话中,斐多迫使苏格拉底违背自己的意志说话。苏格拉底甚至把作者的身份拱手让给斐多:虽然话是他苏格拉底嘴里说出来的,但那是因为斐多偷偷下了药(242E)。两篇讲话都是药物作用的结果。第一篇的药物是吕西阿斯的文本,第二篇的药物是斐多对苏格拉底的强制。

没有一篇是他苏格拉底灵魂的自由直白。两次的关键问题都是，灵魂对谁屈服，在什么情况下屈服，这个问题是“典型的性兴奋问题，被认为是追求者和被追求者之间给予和索取关系的艺术问题”。^[20]两篇讲话都涉及互相利用而没有互相施爱的问题。两篇讲话都提出了不平衡交流的关系问题：第一篇的不平衡是吕西阿斯的文本主宰，第二篇的不平衡是斐多的威胁主宰。两篇讲话都剥去了爱的悲伤和危险。这里，柏拉图对话语暗示的批评，不是针对媒介（如文字本身），而是针对拘束：对灵魂自主说话的拘束。

另一方面，苏格拉底起身离别时，又突然被身上的邪魔拽住不放，他被迫留下来做第三篇讲话。目的是要收回前两篇讲话中对爱神的亵渎。第二篇讲话（原文如此，疑有误，似应为第三篇——译者）在以后的西方历史中产生了广泛的回响：幸福的、爱的疯狂（和前两篇给疯狂抹黑相对）；灵魂中的理性（logos）、意志（thumos）和胃口（epithumia）的争斗。他用的例子是高大英俊的白马和丑陋的黑马拉车的神话故事；人认识过眼云烟背后的永恒真理的得天独厚的召唤力；人体美通向神灵美的线索等等。在这篇强有力的对话里，苏格拉底既发明了一种新的爱，又发明了一种新的交流视野。说完这两种需要扭曲交流的视野之后，苏格拉底提出了一个新的观念，没有主奴之分、主从之别的观念——柏拉图式的爱、不洞穿对方内心秘密的爱。苏格拉底有两个最典型的姿态，一是述而不作，二是拒绝穿透对方的心灵。这第二个姿态在亚西比德（Alcibiades）的讲话《会饮篇》中作了描绘。在《斐多篇》里，我们发现，这两种姿态有密切的联系。^[21]《会饮篇》和《斐多篇》都拒绝不平衡的关系。苏格拉底剔除了大量司空见惯的“爱者”和“被爱者”不平等的关系。^[22]一般人认为，只有在激情冷静，等到爱恋双方进入老年，成为非性爱的朋友之后，爱的平衡才能够发生。与此相反，《斐多篇》描绘一种互惠的爱欲，那种哲人相爱的爱。苏格拉底解释说，哲学就是爱（爱智之爱）；哲人之爱、爱智之爱，只能够和自己相爱的另一个人一道去追求。^[23]要有两个人才能够产生哲人之爱、爱智之爱。

在他的视野里，爱智的恋人静下心来，共同回忆自己最美好的渊源。在此，苏格拉底勾画了一个交流的理想。直至今天，这个理想还保持其活力：灵魂相互盘结、互惠往来。然而，这种互相盘结不仅是头脑的交融，肉体的美是其核心。他认为，心不会阻碍人回忆真理，反而提醒我们记起已经遗忘的光荣。按照苏格拉底的教导，对于心灵美的人来说，美丽的面孔和身段使人回忆起最美好的东西。面对一位美貌的人，没有在天堂开过眼界的人，禁不住“战栗，会感到恐惧”，他害怕自己会为美丽的恋人做出

他说,看见被爱的人时,爱人就像是在爱的潮水中沐浴,爱充满他的毛孔、长出羽毛,灵魂在这最美好、最神圣的爱中翱翔。

牺牲(251A)。爱欲不仅是一种野性和肉体的颤动,也是灵魂的渴求,与天堂般美丽的汪洋大海团圆的渴求。接下来他又继续论述疯狂。他说,看见被爱的人时,爱人就像是在爱的潮水中沐浴,爱充满他的毛孔、长出羽毛,灵魂在这最美好、最神圣的爱中翱翔。观看一位美人,美的溪流就会在我们全身涌动,美就是从他的身上辐射出来的(我们想加上美女,虽然柏拉图在此指的是美男)。^[24]除了观看被爱的人之外,爱人者得了相思病,并因渴望爱而受苦;只有看见心上人,只有心上人在场才可以治好相思病(251E)。恋人的处境可怜,他既欢乐又痛苦。他在爱欲的甜美痛苦中受到伤害。他追随心上人,狂热、如影随形、忘掉一切、目迷美色。他渴望心上人在场,鄙弃一切静悄悄的思念。由此可见,苏格拉底并不认为性渴望卑贱,而是认为它是普世思念的亲密之情。正如阿里斯托芬(Aristophenes)在《会饮篇》里的讲话一样,直白地说,爱就是渴求回忆失去的完美。

到此为止,苏格拉底描绘爱欲的那种美妙而痛苦的疯狂,集中在爱人的身上。开始,爱欲之箭作单向飞行,但是,他的叙述很快就从爱人者过渡到被爱者;这是颠倒过来的观点,一个更大的互惠的观点。“反向的爱”(anteros/counterros)在被爱者的身上出现,以匹配爱人者的“爱欲”。“反向的爱”是柏拉图造的一个词:目的是要使爱欲像朋友之爱(philia)一样具有互惠性。^[25]“反向的爱”穿过全身之后,被爱的人知道自己已经陷入情网。爱的溪流“从他的眼睛进入身体,这是爱通达灵魂的自然路径”(255C)。被爱的人开始注意施爱者给予他的温柔,于是,爱的溪流就开始双向流动。“你想想,和风或回声如何从一个光滑结实的物体上返回到发出的源头;就这样,爱的溪流返回美男,使他神魂飘荡。”(255C)他被爱神之箭击中,晕头转向,不知爱究竟来自何方,“他不知道,他在爱人的身上看到了自己,就像在镜中看见自己一样。”(255D)拉康曾经(Jacques Lacan)说,苏格拉底发明了心理分析。苏格拉底在这里描绘了主客双方深刻交融的迁移过程。在施爱者身上,被爱者看到了他自己美的形象——于是他就爱上了施爱者。

苏格拉底关于施爱者和被爱者之间的关系,是一位年长的男人和一位年轻的男人之间的关系。尽管如此,苏格拉底的创新还是提出了平衡的视野,这是真挚爱情的标准。心灵分享中循环而平衡的互惠性,接近这个视野阶梯的顶端。每一位恋人都可以重新回忆,并从对方的美丽中找

到自己的美好源泉。爱欲之爱是通向回忆的道路。恋人的爱正是重新插上爱的翅膀的道路。苏格拉底蹩脚的双关语，就是从这里演绎出来的。他造了一个词 *peros*，由 *pteron*/翅膀和 *eros*/爱欲两个字组成的。他认为插上翅膀的爱比爱欲高尚(252C)。这里没有单向的交易，没有强制，没有操纵。相反，哲人之爱来自于相互的自制，每人都为了对方而唤起自己身上最美好的思想。苏格拉底并不单纯谴责性的接触，但是，性的接触显然要从属于更高层次的互相节欲。由此可见，柏拉图笔下的苏格拉底开启了一个悠久的传统：和另一个人互惠的接触，是回归灵魂、徜徉故乡的必由之路。这个思想在基督教的博爱(*caritas*)、浪漫之爱和心理分析中得到共鸣，也许在黑格尔和马克思的信念中也得到共鸣。黑格尔和马克思相信，人组合成的基本单位是两人对子；对方是通向高级知识的门径，是幸福之家的治病良药。苏格拉底认为，人际关系不仅是互通消息的幸福，而且到了最美好的时刻，在上苍赐福的爱河中，人的灵魂能够在此得救。这就是传统，经过基督教的过滤的传统，典雅浪漫的爱的传统。这个爱的观念一直是衡量“交流”的尺度。这是既光荣又难以实现的理想。

苏格拉底的宏论使斐多为之倾倒。但是，斐多这个人对九天之外的玄想并不那么感兴趣，他不会脱离他追求的讲演的主题。于是，他就问，最近有人攻击吕西阿斯，说他只不过是给讲演人当文书而已，只会给想打官司的人或者在政治集会上讲话的人舞弄笔杆子。苏格拉底和稍早的强硬派高吉亚斯所做的对话《高吉亚斯篇》不同，他并不谴责吕西阿斯舞文弄墨，只是要区别好坏两种情况的舞文弄墨。《高吉亚斯篇》把修辞当做烹饪术、化妆品之类的雕虫小技。他说：“写讲稿本身并不羞耻。”(258D)哲学修辞的可能性，显然是《斐多篇》其余部分的主题。从插上翅膀的爱落到地上来谈修辞，在一个使人慵懒的六月天下午，蝉虫不胜其热，在头上嘶鸣。缪斯女神来到地上，在暑热里歌吟，在这个炎热的下午歌吟——《斐多篇》的结构之所以不统一，就是因为这个环境，这把钥匙可以解开它对话不统一之谜。

苏格拉底检查了吕西阿斯的讲演辞之后，发现他对真理的把握不够好，对听众也不太合适。要够资格做好讲演，就必须是够格的哲学家。即使是骗人，也需要把握真相；要对听众产生影响，理论上讲演者就必须了解听众的心灵，而且要知道他们心灵的类型。正如爱应该从了解极乐和相关的哲学思考中产生一样，精美的修辞也必须有知识的指引，包括关于真理的知识和对于听众的了解。正如医生不了解病人的体质就不能开药方一样，演说家也不能用不适合听众的词语。药必须对症；修辞学家也必须用适合听众的比喻和词句。药的受体是身体；修辞的受体是灵魂

(270B)。只有了解实际情况的人,才能够最好地利用形象,才能够有效地利用实际情况。苏格拉底几乎是用现代媒体市场营销的人口统计法来思考问题:“没有谁能够掌握讲演的艺术……除非他能够列举听众的特征,并根据其类别来划分他要讲的一切东西。”(273D – E)只是把要说的东西盲目地撒在听众的头上,而他们又不知道如何对付这些词语,那就是愚蠢的。他希望防止讲演辞的混乱。

由此可见,苏格拉底关于讲演的观点,和他关于爱的观点是相似的。正如盲目让步是错误的一样,用不适合听众的话讲演也是不恰当的。讲话人和听讲人的灵魂需要紧密结合。爱情也好,讲话也好,灵魂之间和身体之间松散的结合,是症结所在。盲目的撒播不好;和内容匹配的亲密对话或谨慎修辞是好的。不适合听众的讲演会产生危险的结果。对他而言,讲演者的表达适合听众、恰如其分,是交流效果好坏的标准。“错谬的修辞是正确的幻象;真正的修辞是爱欲的科学。”^[26]拙劣的修辞是拙劣的模仿,因为像公正一样,修辞对听众中的个体一视同仁、不加区别。相反,得体的修辞是充满爱心的,因为它关爱一个个不同的灵魂。修辞关心的是许多人,爱欲关心的是一个人。不过,对他而言,两者的完美形式都有一个听说双方互惠的问题,都有一个封闭的交流线路问题。^[27]因此,他认为,大众传播是对话的放大:不容许不相关的讯息,不容许偷听,不容许非意想的效果。

对柏拉图笔下的苏格拉底而言,书写正是这样不分对象的随意抛洒(scatter)。它永远不可能达到适合接受者的境地,它假装交流双方的互相关爱,所以吕西阿斯讲话受到的批评,大多数都归结到了书写的头上。笔下的东西也许会自称,说它面对一个个的读者,然而实际上它的关照是不分对象的。正如朗读讲演辞却不知其意思,性事上利用年轻人却没有爱情一样,书面的东西漠视读者的灵魂,不关心流通的情况,漫不经心地撒播语词。《斐多篇》的戏剧转折推出了哲学论题本身。苏格拉底对文字的指控,通过埃及王泰米斯(Thamus)说出来,他指出文字的弊端;他和文字的发明者特乌斯(Theuth)对话,特乌斯在对话中还使用了大量的腹语。苏格拉底认为,文字能够抛弃说话的声音,这一点最为可疑,即使书写人是抛开自己的声音,也值得怀疑。下面这一大段批评文字的话,说透了《斐多篇》的主题:

斐多,你瞧,书写和绘画有奇妙的共性。绘画的产物搁在那里,就像有自己的生命。但是,如果有人要向它们提什么问题,它们却保持最庄重的沉默。写下来的字是同样的道理。你认为它们在说话,

好像它们有理解力；但是倘若你想再追问这些字，它们始终是那个老样子，永远是那个意思。一旦写下来，每一段话都会到处滚动，它撞上懂的人，也撞上和它没有关系的人，不分青红皂白。它不知道应该对谁说话、不对谁说话。它有缺陷，它受到不公正的攻击，它总是需要它父亲的支持，它无法保护自己，也无法支持自己。（275D-E）

苏格拉底开出了一张检查焦虑的清单，这是在回应传播媒介变革的过程中产生的挥之不去的焦虑。书写模仿活生生的存在，但是不地道；文字没有人性，缺乏内在灵魂，它摧毁正宗的对话，不亲切，不能够确认交流者的个性；它在撒播的过程中是任意乱交的。文字的这些特点，已经被用来评说印刷术、摄影、录音、电影、广播、电视、电脑等诸如此类的东西。《斐多篇》了不起的地方，就是它详细地说明了媒介批评的基本规范，而且它清晰的阐述令人惊叹。《斐多篇》的另一个成就是，它使我们重新思考我们所谓的媒介（media）是什么意思。交流必须是心灵和心灵的对接，要在有形体的人之间进行，在亲近的互动中进行，交流必须要适合参与交流的每个人。正如吕西阿斯的讲话抹杀恋人和非恋人的区别一样，文字不知道接受者的心灵为何物。

由此可见，苏格拉底对书写的批评，不仅是为了使这篇对话精美而采用的花哨姿态，而且是他论点的逻辑发展。他认为，良好而恰当的关系，需要人们了解并关爱彼此的灵魂。在一篇写好的文字里抨击书写的这个悖论，也许确实有助于文字的统一。^[28]在他看来，交流中的扭曲，来自于亲切关系的消失。这是因为，书写可以大大超越话刚出口时的情景，听见的人会有许多不同的理解。为智者派效劳的人比如吕西阿斯，最多只能算是优秀的转述人，他们并不懂自己转述的东西。（难怪我们把当代一种智者派叫做捉刀人。）书面的东西缺少正宗的说话的形态。用爱的模式来理解的写作，从根本上说是不忠实的东西。自此以后，人们都面对一个两难的处境；在一个不亲切、不忠实的媒介中，如何保证符号的人格可靠性或鲜活性，就成了难题。

苏格拉底对书写的最后一个批评，转向对话中爱欲的亚文本。他在这里讨论的是各种样式的话语，即播种思想种子的各种模式。书写就是广播，用辩难的方法传授就是用长效的媒介播种。他说，真正有知识的人，会仔细播种他的知识；他把知识比喻为种子（《斐多篇》276C）。^[29]就这样，聪明的农夫播下的种子会结果，会繁育后代；农夫在“阿多尼斯美少年的园地里”耕种，仅仅是为了娱乐。^[30]同样，明智的老师在学生丰饶的心田里播种；愚蠢的老师才把传授的种子写下来，写下来就会冒险让它们广

播人间。一对一传授是书写合乎情理的兄弟。这样的话语是“用知识写在听讲的学生心上的；它可以自我保护，他知道应该对谁讲话，应该对谁金口不开”（《斐多篇》276A）。对苏格拉底来说，灵魂是比莎草纸更加耐久的“媒介”；这可以解释他那个我们听起来很奇怪的观念：口头传授是一种比书写本身更加长寿的“书写”。写在学生心上的字有繁殖的能力，可以通过老师的传授在别人身上扎根，可以在辩论中捍卫自己；与此相反，书写的话患了不育症，不能繁殖。苏格拉底想要的，是口头问答的亲切而不是书写的广泛传播，是受精多产而不是广种薄收。

总之，苏格拉底担心的是父系血统和乱交。富有爱欲的词本身不是问题，只不过它是错误的爱欲。他并不谴责书写本身，就像他不谴责修辞一样。德里达(Derrida)作了这样的概括：“《斐多篇》的结论，与其说是用口语的名义谴责书写，倒不如说是喜欢一种书写而不喜欢另一种书写，他选择的是丰饶的路子，而不是贫瘠的路子；是播在心里的种子，因为它会生长，而不是抛洒浪费在心田之外。”^[31]苏格拉底给我们展现了一个父系生殖的景观，因为关键的问题是种子，而不是怀孕；他认为，哲学教育是一种无需妇女的生殖。^[32]我们发现有人把颂扬撒播的预言放到耶稣的名下。与此相反，苏格拉底看到书面词语的撒播性质而感到震惊。这样论争的路子接入了一套古老的焦虑：安稳的父子关系与多形态的乱交相对立。对苏格拉底而言，正如对此后的许多思想家一样，对话（多产的交合）是规范；撒播（抛洒的种子）是偏离。正如其他地方的柏拉图话语一样，苏格拉底借用了女性生育的意象（自封为助产士，给一切男性怀有的思想接生）。他认为，这个模式比吕西阿斯不负责任的胡乱接生助产好。总之，苏格拉底面对两种“人工智能”（“AI”）：书面文本的人工智能（artificial intelligence），它模仿一位关爱的老师；广泛的人工撒播（artificial dissemination），它使亲子关系难以确定。在他看来，文字就像是一个人工精子库：怀孕可以在两个不认识的人之间发生，他们的结合可以跨越巨大的时空距离。书面词语释放出一片孢子云，孢子云在空间飘浮，等待受孕生根，哪里落地都行。这两种模式模仿的，都是苏格拉底所谓哲学恋人丰富的爱欲的现场性和互惠性。由于文字的这种繁殖性，两个灵魂明显亲密接触的情况，就得不到保证。

在莎草纸上书写，和在心上书写相反，所以苏格拉底认为，书写的东西是欺骗性的爱欲。它假装是鲜活的智能，实际上却像是一种涂了防腐剂的智能，像古埃及的木乃伊，据信文字就是从那里起源的。正如一切新媒体一样，文字为鲜活的亡灵打开了一个新天地。莎草纸可以带来“吕西阿斯”，可是这个吕西阿斯施加的影响，是爱欲在远方施加的符咒，不可能

有彼此的互动。也许,苏格拉底听见弥尔顿的话会表示同意,但免不了要不寒而栗:“书籍不是绝对死的东西,它们确实富有生命力。”^[33]在此,《斐多篇》预示了19世纪后半叶各种话语的繁荣,人的灵魂有漏洞,可以接受具有记录和转运功能的新媒介(见第4章和第5章)。和卡夫卡一样,苏格拉底发现了人与人之间幽灵的成分。

而且,苏格拉底对交流的构想,不仅是关于媒介的构想——言语媒介之善和文字媒介之劣相对——而且是和媒介关系中的平衡紧密相关的。对柏拉图笔下的苏格拉底来说,媒介不仅是一个渠道,而且是一整套关系。对莎草纸文字的批评或者对心灵上书写的肯定,始终是这篇对话的深层主题:爱情和智能需要两个人。文字像逻辑一样,可以切断爱情和智能互惠,留下话语被切割得残缺不全的肢体;语词像被放逐的幽灵到处游荡,像无线电广播一样发射给看不见的听众。没有身体依附的幽灵,就像莎草纸上捕捉住的吕西阿斯一样,又回头来纠缠人。

其他学者从《斐多篇》抽引出来的统一性比我这里的丰富。我在这里只把它当做一个规范的格子,用来规范交流的形式。第一部分说爱欲,对一个人的交流;第二部分谈修辞,对许多人的传播。对话的首尾两部分有偏离的形态:个人的修辞(吕西阿斯的讲话)和大众的爱欲(文字)。两种偏离都假装对特定个体表示关爱,实际上说话的对象并没有区分,对谁都开放。对柏拉图的思路来说,两种情况都不是心灵的自由说话。只有在受到强制的情况下,才会出现这两种情况。两种情况都不是“现场”的阐释,都是奇怪的人为之物、甚至是非人性的东西。吕西阿斯把他爱恋的对象当做一个人,但是这个对象实际上仅仅是一群合适的人。他的姿态是克尔恺郭尔笔下勾引者的姿态,只不过他这个勾引者的钟情表白是用一连串的讲话说出来的,而不是一揽子和盘托出来的。^[34]书面词语是偏离的形态,因为刚好颠倒过来:即使其对象是一个人,它也可以和不确指的许多读者结合。非陶醉的恋人发出的爱是不分对象的;书写的接受是不分对象的。然而,真正的爱欲是两两相配的,正如哲学修辞要依据心灵的类别一样。在各种情况下,心灵和语词都必须匹配,即使在公共演说中,苏格拉底提出讲演辞与听众的密切关系。话语的精心打造可以使大规模的讲演接近亲切的水平。如果说个性化修辞和大众爱欲就是偏离,那么个性化的爱欲和公共修辞就是其规范。

苏格拉底关于交流恰当和病态的两种模式,时至今日,依然如洪钟巨响。我们仍然倾向于认为,真正的交流是亲切、自由、鲜活、互动的。按照《斐多篇》的路子,交流如果顺当,就可能相互发现对方的心灵;如果交流失当,它就可能成为勾引、拉皮条,就可能成为失缺的联系或成为书写那

种僵化不变的东西,就可能“永远表示同样的意义”(《斐多篇》275D)。柏拉图通过苏格拉底的眼睛看到,一种新媒介不只是新瓶装旧醋,而且是语音、语词、姿体和爱欲的迁移。也许,《斐多篇》是第一篇传播学论文,它说的是传播过程中丢失的讯息和不合理的交合(*coupling*)。柏拉图的《斐多篇》中的苏格拉底是第一位传播理论家——当然也就是说,他论述的是交流的故障 breakdown。

1.2 《对观福音书》中的撒播

《对观福音书》对撒播的评价和《斐多篇》截然对立。其根基迥然不同,其视野和《斐多篇》大异其趣。和《斐多篇》一样,它的一个突出特征是播种和收获的比喻;与其不同的是它对撒播抱讴歌的态度,认为撒播合意可取、有根有据。播种者的寓言——撒播的原型比喻——展示的一种分布方式,是不关心谁接受珍贵的种子;在这一点上,其民主性和《斐多篇》的权贵选择性相当。《对观福音书》中其他的寓言则主张,互惠性先天不足,紧密的交合好比是不分对象的撒播。《斐多篇》中的苏格拉底偏爱对话;《对观福音书》中的耶稣喜爱撒播。自古以来,论理学的定向,始终是在和这两种人格的对抗中确定的。我们为什么不可以用这种办法来给传播学定向呢?

三篇《对观福音书》都再现了耶稣(马太福音 13, 马可福音 4, 路加福音 8)的形象。耶稣在海边对众多的各色人群布道,就用了播种者的寓言。他说,播种者不停地播种,广及天下,种子撒落在各种土地上。大多数种子会结果。有些很快发芽(和阿多尼斯的园地[[对等),可惜被太阳晒死,被杂草遮挡。还有一些种子发芽以后被鸟儿吃掉,被行人踩死。只有很少一部分落在欢迎它们的土壤里,生根并结出丰硕的果实,分别产出上百倍、60 倍、30 倍的果实。在一种自我反射的撒播的宏伟展示中,耶稣用洪亮的声音结尾:凡是有耳朵听我讲话的人,让他们听见吧!

播种者的寓言是寓言的寓言。和《斐多篇》一样,这里的寓言在语言的形式中宣示其要旨,完成其操作方法;不过,《对观福音书》使用的寓言更集中,规模更大。成分多样的接受者,和多样的土地一样,在海滨听耶稣布道的各色人等,任由自己理解耶稣的意思。这个寓言说的是,在缺乏直接互动的情况下,接受者的解释是各种多样的。它检查的是,发送者和接受者,播种者和收获者联系松散时,会产生什么样的结果。在关键的地方,《斐多篇》对撒播种子的愚蠢和乱交的危险,表现得紧张。与此对照,《对观福音书》的寓言把广种薄收看成是公平的交流形式,它把意义的收获交给接受者的意志和能力。听见的人必须完成说话人开始的传播的轨

迹。撒得多，收得少。种子不萌芽未必是什么值得惋惜的事情。就像《斐多篇》的后半部一样，这里播种者的寓言对公共讲演时听众的心灵（土壤）进行分类（虽然并不是为了计划的目的）。

此外，播种者的寓言说明了各种寓言的运作机制。寓言的特征是传输的统一性和接受的多样性。就拿希腊字寓言（*pareballein*，意思是“撒到远方，并置”）来说，它的意思是把种子撒到土里或把话撒到心坎上。希腊字 *parabole* 也有寓言或谜语的意思，和“问题”意思接近；这两个字都含有这样的意思：需要解释的东西。^[35]直言之，希腊字寓言的意思就是听众的问题。换言之，如果说话者和听话者双方的距离远，听话者就承担解释的责任。凡是有耳朵听的人，让他们听见吧！完成这个交流的圆环并不要说话人的帮助，完成这个圆环是听话者的责任。克尔恺郭尔说，这种“间接交流”的要点就是“要让接受者自己活跃起来”。^[36]霍尔（Stuart Hall）在评论电视时说，编码和解码（大致相当于生产和消费）的时候，人们是相当自主的；观众发现的意思可能和制片人的意图有天渊之别。^[37]不过，我要在这里说，编码和解码的鸿沟，很可能就是一切传播形式的标志。要揭示早已隐藏在那里的鸿沟，常常需要有新的媒介及其伴生的混乱。

根据《福音书》的记载，听见这个寓言的人大多数都迷惑不解，他们也许就是不毛之地吧。后来，使徒（意思就是福音书的读者）在觐见耶稣时得到了秘传：播种者不仅是癫狂的农夫，而且是在“传播天国的消息”。用寓言说话原来是外衣，用来防止人们理解教义。^[38]信号对所有人开放，但是只有少数人能够懂。在苏格拉底看来，活生生的口语的好处是，它总是伴随着一位父亲或导师指引的方向。与此对照，播种者发出的信息的密码是隐蔽的，甚至是没有的，要由听见的人来解密。播种者做的纯粹是单向的动作：没有对生长幼苗的培育，没有一来一往的交换，他不会传授他的意思。

柏拉图版本的苏格拉底给私下和深奥的交流方式以特权。在亲切的论辩语境中，说话人事先就选好接受者，并仔细让他听个明白。当然，苏格拉底会在雅典的公共场所和一切人辩论；但是除了好玩之外，他拒绝把自己教义的种子撒向四方；更准确地说，只有少数精英才能够进入柏拉图的学园。与此对照，耶稣采用的却是非常公开、深奥的撒播意义的方式——即使听众常常抓不住他的暗示——听众自己要弄清其中的意义（除了他向内圈信徒揭开比喻的意思之外）。《对观福音书》反复削弱互惠和私密的关系，赞成不平衡的、公开的关系。不错，互惠的梦想强烈地控制

~~~~~  
在一种自我反射的撒播  
的宏伟展示中，耶稣用洪亮  
的声音结尾：凡是有耳朵听  
我讲话的人，让他们听见吧！  
~~~~~

着我们的想像,我们认为柏拉图以来的传播方式一直是这样的;然而在基督教的传统中,有几个成分赋予我们的,却是交流即是撒播的观念,并且认为,这个观念就相当于对话,甚至优于对话。

在《对观福音书》(《约翰福音》中没有这样的寓言)的寓言中,暂时搁置互惠性,是用力追求的一个要点。比如,在《马太福音》的寓言中,有些劳工在烈日下干一整天活,只得一个第纳尔,算一天的标准报酬。有的人干半天,还有人只到最后一个时辰才来干活,可是他们得的钱却是一样多——一个第纳尔。^[39]干一整天的人抱怨不公平时,主人就提醒他们说,你们签订的合同就拿这么多,我给别人付同样多的钱,这和你们有什么关系呀?这个寓言描绘的,是对不同的事情用统一的回答。与此相反,播种人的寓言描绘的,是对相同的事情作不同的回答。在这两种情况下,分配东西(种子或报酬)的人不会变,他显然对接受者的个体差异漠不关心——很像苏格拉底描绘的书面语词,所指的东西始终相同,无论读者询问的是什么问题。他不作相应的调整。因此,书面东西的非人格性,有的时候可以成为公平对待同类的模式。在有些情况下,公平的意思就是按照书本的规定对待人。如此这般显然不顾优劣的待遇,既有民主的一面,又有可怕的一面。

公平交换的搁置不仅明显强暴了个体差异,而且可以在关爱个体的名义之下发生。在《路加福音》的 15 个关于丢失物品(钱币、羊、儿子)的寓言中,补偿的循环机制脱轨了。每一个寓言都是对这个悖论的思考:爱上某种东西的人总是更看重具体的东西,而不是一般的东西。^[40]前两个寓言把一个男主人公和一个女主人公放在一起说。一个女人有 10 个钱币,掉了一个,她把家里里外外扫一遍,找到以后,高兴得和朋友们庆贺了一番。同样,一个男的牧羊人有 100 只羊,丢了一只,他就搁下 99 只羊不管,去找那一只;真还找到了,于是就大喜过望。这些故事都是普通人的普通故事;但是它们给人的洞见是:日常的行为动机,既可以是交换的理性和互惠,也可能与这种理性和互惠没有什么关系。什么样的成本 - 效益分析可以预测,有人会因为找到一个丢失的钱币而比拥有 9 个没有掉的钱币更高兴呢?什么样的生意谋略使得一个牧羊人放下 99 只羊去找丢失的一只羊?激情的运行,是根据奇怪的算术。

同样奇怪的是,父亲高兴看到回归的浪子,却忽视了孝敬的儿子,这就是那个浪子回归的故事里发生的事情。父亲宽恕了一无是处的儿子,送他很多东西——一个戒指、一件大袍、一头肥牛、一个拥抱,还给他接风。浪子准备忏悔,愿意给父亲当奴隶,但是父亲不给他机会。他还来不及开口说,就被父亲打断了,父亲不想听他作任何说明。按照互惠和认真

听的规范,父亲拒绝听是错的,正如苏格拉底指责书面词语不参与对话或劳工抱怨主人对不同强度的劳动漠然置之一样。但是,父亲不听儿子解释,在寓言世界里并没有错。他喜出望外,什么东西也不能阻挡他的欢庆。他对儿子的解释并不关心。他的宽恕把任何忏悔对话的观念涤荡得一干二净。如果说这个寓言里有什么相称的东西,那就是:父亲送礼给儿子与小儿子犯错误一样,已经偏离常规。那场欢迎浪子回头的喜庆,纯粹是花钱,没有什么互惠性。

当然,长兄听见鼓乐和欢庆声之后,非常生气,因为父亲根本就忘记通知他了。他觉得太不公平。这么多年,他孝敬父亲,效尽犬马之劳,从来就没有得到这样的待遇。他的气愤是互惠性的呼号:他的理性是以功劳和公平为基础,而不是建立在奢侈之上。“可是,你这个好儿子鬼混,把你的生活糟蹋了,你却把肥牛杀来犒劳他!”^[41]这是计较经济而抱怨爱的一个永恒的主题。虽然这位兄长和《斐多篇》中的吕西阿斯迥然不同,但是两个人担心的却是同样的问题:疯狂使充满爱的人被冲昏了头脑。按照《路加福音》的寓言,对一位父亲、牧羊人和家长来说,那就是要知道什么时候超越理性、互惠和公平——总之就是要知道什么时候爱应该比公平更加重要。正如《斐多篇》所示,爱的疯狂自有其地位。

这些训导是乱麻一堆、一堆乱麻。苏格拉底鄙视浪费(尤其是对种子的浪费);耶稣却颂扬这样的浪费。播种者的做法是浪费,他让种子随意抛撒,事前他不知道谁是善于吸收的土壤,他把重要的挑选和解释交给聆听说话的人,而不是交给农家的主人。这个浪子寓言说的是儿子的浪费,虽然它显然也说了一个浪费的父亲。在更重要的意义上说,整个《福音书》叙述的拯救,都集中于表现浪费。圣子为了拯救所有生灵而受难,然而大多数生灵不会接受他的死,不理解他的死,甚至根本就不知道他的自我牺牲。作为广泛播种的手段,撒播是很好的,但它不是夺取丰收的充足手段。实际上,上帝似的爱——在希腊语《新约》里叫博爱(*agapē*)——常常被比喻为广播。“爱你们的仇敌,为那诅咒你们的人祷告……就可以做你们天父的儿子,因为他叫日头照好人,也照歹人,降雨给义人,也给不义之人”。^[42]这是耶稣在圣山上布道的一段话,很有名。他号召听他讲话的人超越家庭和朋友深情的小圈子,要做到像雨露一样普惠世人,这是拥抱全人类的爱,包括对仇敌的爱。《彼得书》同样宣告,上帝“不顾及个人的身份”。最近一个新版本的译文是“上帝没有宠儿”。不过,更加直白地说,上帝不以貌取人。^[43]爱应该是普天同样的爱,不因人而异的爱。普遍撒播爱,不因人而异,可能是好事。博爱——基督教的博爱——应该是传达给大众的。^[44]

柏拉图对互惠性的赞美，勾画出一个反复出现的观念，我们在思考各种交流形式是否妥帖时，可以考虑这个观念。但是，赞颂对话要冒风险：失去互惠观念影响的风险。单向的传递未必就不好。互惠既可以是公平的，也可能是暴烈的。正如会话和贸易遵守严格的互惠逻辑一样，战争和复仇也遵守严格的“互惠”逻辑。正义就要求以眼还眼、以牙还牙。其隐藏的逻辑是，一报还一报。我们说，这个罪行要受到惩罚；这个商品值得起这个价。假如除了“礼尚往来”之外，再没有其他东西管束社会关系，那么，生活就是单调乏味、没完没了的“等价交换”。社会生活是一个支付的循环，而不是一个馈赠的循环。没有互惠，生活就会非常不公平。然而，如果只有互惠，生活又会过分淡而无味。如果每一个问题都非回答不可，每一个问题提出来的时候，都附带了一个要求回答的问题，那后果是多么无聊、多么霸道啊。一个公正的社会既依靠针锋相对，又依靠引而不发。“有来有往”固然重要，但是我们还需要其他的原则补其不足：殷勤好客、献礼馈赠、宽恕饶人、博爱众生。生活在别人之中，必然要承担义务；金无足赤，人无完人，谁有能力完全履行报恩的义务啊。

即使“金箴”也不是叫人报恩，而说的是别人与自己很不一样。萧伯纳想削弱“金箴”的力量：“己所不欲，勿施于人。别人的胃口也许不一样。”^[45]他的调侃对箴言做了修订，但是仍保留了其关键部分。如果把他的调侃和耶稣的教导——把另一边面颊伸向打你的人——放在一起时，“金箴”的精神尤其是把别人当自己，耶稣的教导是不要回应他人的挑衅，无论其行为和功过，都一视同仁。无论别人亲吻你还是掴你耳光，你都要气定神宁，就像苏格拉底对书写性质的判断一样，像日晷一样始终不变。这就是平等交换的死胡同。耶稣这个教导和苏格拉底伦理上淡然处之的态度，表面上有相似之处。不过“金箴”里没有斯多葛派的冷漠或冷静。相反，这里有积极的关爱，或者用克尔恺郭尔的话说，这里有焦虑。基督徒应该不计较行动的后果，不关心接受者的功过。斯多葛派心理上超脱而镇定；耶稣要基督徒行善不厚此薄彼，而且要心理上积极参与行善。圣雄甘地^①的消极抵抗，同样教导节制不报复。由此可见，倘若说单向的撒播式“交流”必然有缺陷或必然很霸道的话，那就忽视了一种最明显的伦理经验：许多情况下不一报还一报的王者风范。

此外，不仅对他人的特殊性视而不见是公正的特征之一，而且爱本身也是盲目的。公正不仅需要一视同仁，而且要求对每一个具体的情况敏

① 圣雄甘地，Mohandas Karamchand Gandhi，1869—1948，印度独立运动领袖，非暴力抵抗运动的历史伟人。——译者注

锐——给每个人他应该得到的东西。同样,爱不仅是对每个人具体的关爱,而且是永不偏离的忠诚,爱是“永远混杂的面具”。^[46]播种者代表的是把爱的资源平均撒在每个人头上;《新约》中还说到一种相当细腻的爱:计算被爱的人数(《马太福音》第10章第29—31节)。用阿多诺的话来说,“爱必然背离一般而宠爱特殊,公正只用在一般的头上。”^[47]和公正一样,爱有多个维度,既一般化,又个性化;既统一又有分殊;既弥散又有集中。公正和爱既有不变和统一的一面,又有个性化和具体化的一面。没有爱的公正就不叫公正,没有公正的爱就不叫爱。没有对话的撒播可能会成为胡乱抛撒,没有撒播的对话也可能是无休止的霸道。传播理论的座右铭应该是:和自己对话;和他人一道撒播。这是表达以下伦理箴言的另一种方式:待己若待人,待人若待己。

单向撒播的价值见诸馈赠。正如基督一句经外话所说,馈赠比接受更使人幸福。^[48]馈赠的一方比接受的一方地位优先。这一点并不奇怪。而且,这句话还直接和传播的经济学有关系。打广告比接受广告赚钱;老师教书享受到薪水,而学生学习就很难赚钱;导演一部电影比看一部电影能生产出更多的文化资本。讯息撒播总是比讯息接收更有价值。给予可能是一种权力形式,一种强加责任的方式。我们不清楚,那个回头的浪子在接受了父亲给他的接风酒宴以后,究竟承担了什么责任;但是至少这一点可能正是父亲的意思:给他亲生儿子的权利和义务,而不是佣人的权利和义务。实际上,馈赠总是在主动的慷慨(单向)和寻求回馈(礼尚往来)之间徘徊。

布尔迪埃(Pierre Bourdieu)认为,交换关系受两个方面的约束:对象的差别和时间的延后。^[49]交换的东西对等而易手的时间延后,我们就说借贷;交换的东西不等而交换又同时进行,我们就说是贸易。如果对等的东西同时交换,实际上就是拒绝。礼品在不对等和延后的天地里发挥着谋略的作用:必须在种类上有差别、时间上不同步,看上去才像发自内心的善意,而不是支付报酬。布尔迪埃精明的洞悉就是,他在揭开表面现象之后又跨了一步,这就是结构主义的分析——说明在礼品巡回中的参与者,仅仅是在欺骗自己,觉得好像他们是在礼尚往来。实践的时间经验和它的空间逻辑结构是对立的,在这个时间经验中,神秘色彩是可能产生的。当事人看到一连串的单方面举动,而旁观者看到的却是当局者迷,他们在循环的交换圈中行事。布尔迪埃认为,人们没有看到礼品最终要大循环的现象并不是错误,而是有生产力的社会谋略,这有助于维持相互承担责任的丰富的社会网络。给予或接受都是否认自己的义务,人人都知道这一点,可是人人都予以否认——但是最终人人都得承担自胶的义务。

一切礼品都附加了条件,但是对这个事实的承认,却是禁止的。不承认这个事实,使人能够把关系网中的欠债和还债往后推。大家回避正视礼尚往来的机制,使长远的互惠机制得以发生。礼品产生巡回、搁置、延后和互动的道德经济,它可以细水长流。这肯定是一种经济,不过其运行靠游戏规则而不是严格的互惠。如果每一个社会行为都是由欠情推动的,我们就成了动作迟钝的演员。爱与卖身、送礼与付酬就没有什么区别了。吕西阿斯就要大行其道了,他公开号召只对那些有能力回报的人行善。^[50]礼品既可以阻止一报还一报,也可以加速礼尚往来的循环。布尔迪埃引用拉罗什富柯^①的一句话说:“太积极偿还欠情,是不感谢的迹象。”拉丁文的一条谚语捕捉住了一个逆命题:你如果很快给予,你就会付出两倍(*Bis das si cito das*)。给予者不应该记账,也不应该马上要求回赠。人家感谢时,我们说“无足挂齿”。礼品的单向性并非不足取,而是有力量。印第安人部落在冬季轮流坐庄主持喜庆宴,这个习俗在社会生活中的力量,就像直接的针锋相对一样强大。对话中断的恐怖,也可以是公正待遇的神恩。有的情况下,我们喜欢人家把我们当做与众不同的个体(和家人、朋友不一样);另有一些时候,我们又想得到和别人一样的待遇(在法庭或市场上)。个人的特点不应该成为对公正的阻碍,也不应该成为爱的基础。没有因人而异的互动(对话),生活中就缺少爱;得不到一般的互动(撒播),生活中就缺少正义。

把馈赠作为交流的比方说明,除了互惠之外,还应该有更加重要的东西。人们跨越时空交流时出现的陌生而长篇的对话形式、闪电般快速传递的电报线、那些挑战死神的照片,这些被19世纪许多人都认为是离奇古怪的东西,实际上,是我们在人群中生活和迁移时发生的事情。显而易见,广播这种单向的流动,从伦理上说,没有什么欠缺。发送者和接受者之间的距离,并非总是需要填平的鸿沟;有些时候,这些距离应该是我们欣赏的视野或尊敬的距离。最近人们经常叹息,人与人之间难以建立联系——这也许正是人类命运中关键而有益的特征吧。交流的梦想对个人的隐私太缺乏尊敬。非人格性的面具可以是保护心灵隐私的围墙。用“更好”的交流去“填补”交流的沟壑,可能会榨干团结和爱心的精华。

爱欲与博爱的对比研究相当诱人,如果不小心,就很容易夸大苏格拉底和耶稣的差别。^[51]同样,柏拉图的传统和基督教的传统早就合流了。

① 拉罗什富柯,La RoucheFOUCAULT,1613—1680,法国17世纪伦理作家,代表作有《箴言录》、《回忆录》等。——译者注

苏格拉底和耶稣两人都想超越一种狭隘的理性——苏格拉底所用的名义是更高层次的互惠，耶稣所用的名义是更高层次的撒播。两人都把爱看成幸福的疯狂表现。毕竟，柏拉图的爱欲采用强烈的心灵活动（心灵长出爱的翅膀），正如基督徒对邻居的爱，就如他对邻居的身体十分关爱一样重要。爱的疯狂表现——纯粹在他人身上得到的喜悦——作为基督教长期的神秘传统，是很有教育意义的模式；它使我们学到对上帝和邻居无条件的爱，是全然不考虑回报的爱。^[52]同样，苏格拉底拒绝任何推卸被爱者福利的爱的观念。初看之下，似乎容易说，爱欲涉及到对肉体的激情，而博爱需要对心灵的精神关爱；然而，如果仔细考察，这两个观念的差别就冰消雪融了。

两者有一个重要的差别，我们最后还得说一说。苏格拉底最终还是没有支持对不完美的或特殊事物的爱。他在《会饮篇》末尾的讲话中说，真正的贤达的爱会节制“给一个特定人狂热的爱”，这种爱使人在爱的阶梯上进入一个更高级、更一般、无差别的对美的热爱。“个人的美是小事”，哲学提供的是“处处皆美的学问”。^[53]人皆要死，终究是不值得爱的一个物体而已。这个姿态令人不寒而栗。紧接着他的话，亚西比德（Alcibiades）进行了猛烈的批驳。^[54]对苏格拉底来说，不能泛化的普及的爱，根本就说不上是爱。他绝对不会同意克尔恺郭尔的意见：在爱这个问题上，具体高于一般。

《福音书》里的寓言要我们去拥抱脆弱的人，而不是逃离脆弱的人。柏拉图的爱欲受到的是美的吸引；《福音书》中的爱受到的却是需求的吸引；在善良的撒玛利亚人的寓言里，爱的驱动力甚至是厌恶和不洁，那个受伤的人躺在路上看上去快要死去了，活像一具死尸。^[55]按照苏格拉底的想像，爱人者受到吸引的是被爱者身上最永恒、最美妙的东西。《福音书》指向的却是执著于被爱者身上最脆弱、最不完美的东西。这里有一个根本的问题：典型的爱应该是两个平等的人身心袒露的爱呢，亦或是跨越两人之间鸿沟的爱呢。如果是第一种情况，那么，交流就应该构想为迈向交融一体的飞跃；如果是后者，那么，交流就应该是凑合，就是在我们和他人之间能够利用多少就利用多少。《福音书》中的耶稣和使徒了解到的具体情况，是古典时期的希腊人不曾耳闻目睹的东西：痛苦和监禁。

《斐多篇》和《会饮篇》描绘的爱是渴望同一（oneness）的爱；《福音书》中的爱是对他性（otherness）的同情。前者喜欢平衡、循环和互惠；后者喜欢他人、差异、省略和延后。苏格拉底赞美灵魂的狂喜升天，田园美景和蓝天白云使他心神荡漾；《福音书》嘱咐信徒落到地上，体恤别人的伤痛；苏格拉底不承认，两个心灵的真正结合有何障碍；《福音书》的寓言却教导

我们，障碍正是我们要爱的理由。广义地说，基督教提倡的爱不是同志情谊〔如亚里士多德的“爱”(*philia*)〕，不是对美的渴望(*eros*)，也不是家族或城市“自然的”纽带，而是承认上帝创造的芸芸众生都亲如一家。苏格拉底爱的理念包括被爱者的“心灵类型”或听众的“心灵类型”，但是几乎不考虑每个听众的独特性。播种者公开的撒播产生最个性化的收获，每个人聆听他想听的东西。柏拉图的爱从具体走向一般；基督教的博爱(*egapē*)从一般走向具体。爱产生于超越肉体呢，还是产生于肉体的接触呢？我们应该把交流看成是不完美的接触呢，还是把它看成是不完美之中的耐心呢？对话和撒播的对照，归根到底就是一句话：我们能够在多大程度上宽恕人的愚蠢。

总而言之，虽然互惠是道德理想，但是这个理想是不充足的。基督教关于交流的学说是广播的学说，提倡的是单向行善，不指望回报。在完全平等的关系中，爱是难得出现的稀罕之物。父母爱子女并不是因为子女能够平等地回报。《福音书》赞美并提倡馈赠而不考虑回报，描绘不可能回报的关系中的博爱。撒玛利人和受伤的人、基督和麻风病人、上帝和人类——这里的关系都是很不对称的。耶稣在登山宝训中要信徒悄悄布施，不要搞得人人都知道自己行善；不用指望任何回报，只需要对人施舍；不要计较，上帝爱乐于馈赠的人。诸如此类的格言是要告诫人无限期推迟考虑善事的结果，使交换的逻辑走投无路。比如，关爱动物、儿童或地球，就不依据平等交换的能力。婴儿不能直接和父母交流，但是他们全都向父母和其他人辐射出信息：他们渴望接受爱抚，这使他们具有惊人的磁性。

一句话，单向传播没有什么有失尊严或自相矛盾的地方。有思想的头脑的结合，并非是惟一的选择。实际上，对交流抱崇高的期望，可能会使我们看不到，单向的撒播或非及时的对话自有其精妙之处。在许多人的想像中，对话仍然占有压倒的优势，他们认为对话就可能是很好的交流，但是单向的撒播应该是我们更加冷静的基本选择。我们用许多古怪的习惯来表达意义，且试图公平和善意地和他人打交道，但相当笨拙。对我们这种有符号系统的动物来说，单向的撒播仍然是更加友好的方式。公开的撒播和配对的分享比较，是更加基本的形式。只有在稀罕而绝佳的场合，对话才能够兴起；撒播就是造就这种场合的基础。撒播不是遭难，而是我们的命运。

注 释

1. Joost A. M. Meerloo, *The Rape of the Mind: The Psychology of Thought Control, Menticide, and Brainwashing* (1956; New York: Grosset and Dunlap, 1961), 210.
2. Leo Lowenthal, "Communication and Humanitas," in *The Human Dialogue: Perspectives on Communication*, ed. Floyd W. Matson and Ashley Montagu (New York: Free Press, 1967), 336. Obviously, dialogism has an elective affinity with the self - definition of professional humanist educators.
3. In 1935 Paul Lazarsfeld claimed the *Phaedrus* for social research: "The Art of Asking Why," in *Public Opinion and Propaganda: A Book of Readings*, ed. Daniel Katz (New York: Dryden Press, 1954), 675. Other invocations of the *Phaedrus* in mass communication theory include Paul F. Lazarsfeld, *Continuities in the Language of Social Research* (New York: Free Press, 1972), 153; Robert K. Merton, *Mass Persuasion: The Social Psychology of a War Bond Drive* (New York: Harper, 1946), 108; and Lowenthal, "Communication and Humanitas," 338 – 40.
4. Eric Alfred Havelock, Preface to *Plato* (Cambridge: Harvard University Press, 1963). An illuminating discussion, focusing on book 10 of Plato's *Republic* rather than the *Phaedrus*, is Alexander Nehamas, "Plato and the Mass Media," *Monist* 71 (1988): 214 – 34.
5. Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London: Routledge, 1982), 79 – 81.
6. Plato's *Seventh Letter* gives evidence specifically of Plato's interest in writing as a cultural form.
7. Gerrit Jacob de Vries, *A Commentary on the "Phaedrus" of Plato* (Amsterdam: Hakkert, 1969), 22.
8. *Phaedrus*, 264c. Hereafter I cite the Greek text parenthetically by the standard Stephanus numbering, using the translation of Alexander Nehamas and Paul Woodruff, *Phaedrus* (Indianapolis: Hackett, 1995).
9. Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 74 – 75; Mary Margaret Mackenzie, "Paradox in Plato's *Phaedrus*," *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 28 (1982): 64 – 76; G. R. F Ferrari, *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's "Phaedrus"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 30 – 34; and

Jesper Svenbro, *Phrasikleia: Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne* (Paris: Éditions la Découverte, 1988), 219 – 38; see chart on 228. A splendid summary of the question of the unity of the *Phaedrus* and of recent scholarship generally is Alexander Nehamas and Paul Woodruff, “Introduction,” in *Phaedrus* (Indianapolis: Hackett, 1995), ix – xlvii.

10. Needless to say, my reading omits much: the dialogue’s intertextual resonance within Plato’s opus, the architectonic use of myth, sly commentaries on historical persons, vegetation imagery, and plays on names, for instance.

11. Ralph Waldo Emerson, “Plato, or The Philosopher,” in *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, ed. Brooks Atkinson (New York: Random House, 1950), 471. Great havoc Emerson thus makes among Harold Bloom’s originalities.

12. The characterization of *Phaedrus* as an “impresario” is found in Ferrari, *Listening to the Cicadas*, 5 – 9.

13. Svenbro, *Phrasikleia*, 220.

14. For a reading of the dialogue as female friendly, see Page DuBois, “Phallocentrism and Its Subversion in Plato’s *Phaedrus*,” *Arethusa* 18 (1985): 91 – 103.

15. Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 203ff., argues that we miss something if we take the Lysian position on love as simply disgusting. It resembles in a distorted way middle period Platonic positions, as in the *Republic*. Clearly, however, Lysias’ mode of rationalist rhetoric is distinct from Plato’s mode of dialectical reason!

16. Svenbro, *Phrasikleia*, 157.

17. Svenbro, *Phrasikleia*, 213.

18. Svenbro, *Phrasikleia*, 226.

19. DuBois, “Phallocentrism,” sees the veiling of Socrates as flirting with a feminine position.

20. Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage, 1986), 231.

21. Svenbro, *Phrasikleia*, 232.

22. Foucault, *Use of Pleasure*, 239.

23. Of course, “philosophy” comes from the root of *phileo*; perhaps Socrates espouses an erosophy (or in more proper Greek, erotosophy).

24. Plato, with some serious stretching, can be read as a feminist; see Dubois, and the point that he was the first critic of generic masculine pronouns; Nussbaum, *Fragility*, 3 – 4.
25. Nehamas and Woodruff, *Phaedrus*, 46 n. 115.
26. Seth Benardete, *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's "Gorgias" and "Phaedrus"* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 2.
27. As Aristotle says, *Rhetoric*, 1356b, the art of rhetoric concerns itself with types, not individuals.
28. Mackenzie, “Paradox in Plato’s *Phaedrus*”; see also Nehamas and Woodruff, “Introduction,” xlvi – xlvii.
29. The comparison of words and seeds is ancient; see Pierre Guiraud, *Sémiologie de la sexualité: Essai de glosso – analyse* (Paris: Payot, 1978), and Stuart Schneiderman, *An Angel Passes: How the Sexes Became Undivided* (New York: New York University Press, 1988).
30. These gardens were cultivated during Adonis’ festival in early summer, the season in which the *Phaedrus* is set; they consisted of sprouts of lettuce and fennel whose short lives symbolized the short life of Adonis and the transience of beauty more generally.
31. Derrida, *Dissemination*, 149.
32. In his vision of male – to – male procreation, Socrates indulges in the dream of masculine *autarkeia*, or self – sufficient reproduction; see DuBois, “Phallocentrism.”
33. John Milton, *Areopagitica*, Great Books of the Western World, ed. Robert Maynard Hutchins, vol. 32 (1644; Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), 384.
34. Søren Kierkegaard, “The Seducer’s Diary” (1843), in *Either/Or*, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1987), 1:301 – 445.
35. In the Septuagint, parabolē translates the Hebrew mashal, which means both a genre of Judaic teaching (an illustrative anecdote) and something puzzling or astonishing; see, e.g., Deut.28:37.
36. Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*, ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong (1848; Princeton: Princeton University Press, 1991), 125.
37. Stuart Hall, “Encoding/Decoding” (1974), in *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972 – 1979*, ed. Stuart Hall et al.

- (London: Hutchinson, 1980), 129.
38. Mark 4:11 – 12; cf. Luke 8:10.
 39. Matt. 20:1 – 16.
 40. Søren Kierkegaard [Johannes de Silentio], *Fear and Trembling*, trans. Alastair Hannay (London: Penguin, 1985).
 41. Luke 15:30 RSV. Note the elder brother's renunciation of kinship: "this son of yours."
 42. Matt. 5:44 – 45 KJV.
 43. Acts 10:34; cf. Rom. 2:11, Eph. 6:9. The word is *prosópolēmptēs*. Cf. Lev. 19:15.
 44. A 1920s Louisville church, impressed by radio, posted a sign, God Is Always Broadcasting: Erik Barnouw, *A Tower in Babel: A History of Broadcasting in the United States to 1933* (New York: Oxford University Press, 1966), 104.
 45. George Bernard Shaw, "Maxims for Revolutionists," from *The Revolutionary's Handbook*, in *Four Plays by Bernard Shaw* (New York: Washington Square Press, 1965), 483.
 46. William Shakespeare, sonnet 116, line 5.
 47. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott (1944 – 51; London: Verso, 1974), 164.
 48. Acts 20:35.
 49. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). I am grateful to Michael K. Sænzen for advice on Bourdieu.
 50. *Phaedrus*, 233e – 234a.
 51. Anders Nygren, *Agape and Eros: A Study of the Christian Idea of Love*, trans. A. G. Hebert, 2vols. (New York: Macmillan, 1938 – 41); Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, trans. Montgomery Belgeon, rev. ed. (New York: Pantheon, 1956).
 52. Catherine Osborne, *Eros Unveiled: Plato and the God of Love* (Oxford: Clarendon Press, 1994), chap. 4.
 53. Plato, *Symposium*, in *The Works of Plato*, trans. Benjamin Jowett (New York: Modern Library, 1956), 377 – 78.
 54. Martha Craven Nussbaum, "Socrates, Ironist and Moral Philosopher," *New Republic* 205(16 – 23 September 1991): 34 – 40.
 55. Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon

S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982), treats the centrality of abjection to Christianity.

第二章 一个错误的历史：招魂术传统

到了 19 世纪后半叶，“交流”(communication)才获得了两个心灵的非物质接触这个意思。然而，其结构和意象业已经过长期的酝酿。本章探讨心灵交会的视野得到明确阐述的三个时期。我首先探讨早期基督教，尤其是圣奥古斯丁^①的著作；接着探讨英国经验主义，尤其是洛克的著作；最后探讨 19 世纪各种牌号的招魂术(spiritualism)，从梅斯梅尔的催眠术到心灵研究(psychical research)。基督教中的主要宗派确立了心灵对接是如何交流的规范视野。洛克率先坚持使用“交流”，把它作为语文的基本原理。19 世纪的招魂术给我们留下了一套词汇(媒灵、渠道和交流)，还留下了一整套意象(催眠术、感知共享或远距离恋人的灵感应)，使我们能够思考“交流”可能是什么意思。硬说这些分歧的思想运动和社会情绪有什么一以贯之的传统，那是有一点牵强。然而它们代表着一套若隐若现的资源，常常挂在我们的嘴上；我们说“交流”时，它们就像幽灵一样地出现。其他许多资源可以供我们召唤，但是我们没有用它们；凡是有耳朵的人都听见了。

圣奥古斯丁和洛克明确捍卫(虽然目的迥然不同)的思想，成为现代交流观念的基础：自我有内在性(interiority)；符号是空容器，等待思想内容去填充。在日常习惯用法中，“交流”正是依靠这样一个观念：每人都有一个思想和意愿的百宝箱，为他所独有。传统的说法是，我们的内在心灵藏而不露，困在感知里，困在我们独特的脑子里。我们的疼痛、颜色、甜蜜、欢乐等经验为我们每个人独有，旁人无法触摸，就像我们最深层的思想和梦境旁人无法了解一样。语言和符号仅仅是内在生活的粗糙载体。语词最多也就是常规而已；它们指示人们头脑中的意义和外在的客体。表达自己思想的时候，我们把自己内心私密的东西，托付给公共符号中大致接近的东西。其他人得到的仅仅是大致接近的意思而已。他们只抓住我们意思的代表，而不是我们原来的非常丰富的内在意义。因此，每一句话都

^① 圣奥古斯丁，Saint Augustine，？—604，罗马本笃会圣安德烈修道院院长，公元 597 年率传教团到英格兰，使英格兰人皈依基督教，同年任坎特伯雷大主教。——译者注

是有缺陷的，至少它要到符号的交叉路口去过渡，因而要遭遇碰撞和堵塞。因此，一切交流，无论面对面或远距离的交流，都成了一个调解（mediation）的问题。只要表意的载体不遮蔽我们的眼睛，我们就能够洞悉彼此的心灵和头脑，真正的交流就是可能的。只要我们像天使，有透明的肢体和思想，不能交流的悲叹就会烟消云散。

上述描绘有一点偏向浪漫的凄楚情怀。然而这些思想却深深地扎根在我们的思想史中（圣奥古斯丁在构建思想史中做出了重大贡献）。在我们英语的结构中（洛克是重要的设计师），^[1]我将把上述描绘叫做招魂术（spiritualism）传统的核心。我将用19世纪招魂术运动这个局部来透视整个传统。我将提出这样一个命题：超越肢体和语言的交流，如果它偏向更加空灵的思想迁移，那就是最好的交流。谈话纵然可以发生，然而如果谈话中没有心灵的交汇，那不是和鸟兽整理羽毛和毛皮没有区别吗？意义和媒介不能分割，内容和形式不能分割。符号和肢体一样，是精神的容器。交流的任务就是要超越符号—肢体（sign-bodies），要深入到其背后，要高于符号—肢体，以直接得到纯粹的意义—思想—头脑。精神的内容应该从一个头脑进入另一个头脑。两个头脑的一致，不仅是可能的，而且是必须的。

我们在绪论篇里已经看到，有一些传统并不持有这样的观点，也不会拥抱拥有这种情怀的观点。然而，圣奥古斯丁和洛克确实有这样的主张，但是他们都对这些观点做了一些修正，并使之更加精细，其他地位略低的历史人物也持这样的观点。最后，他们形成了这样的视野：交流的基础是把自我当做永恒、自认的心灵，而心灵的性质并不受它表现形式的影响。心灵是独立存在的、可以分离的——它可以永存，可以不受世俗的污染。交流要由两个灵魂达到一定程度的同一。与此相对，稍后在这本书中，我将追随黑格尔的思路争辩说，同一仅仅是对差异的短暂遏制。用查尔斯·泰勒（Charles Taylor）的公式说，就是“同一是同一和非同一的同一”（Identity is the identity of identity and non-identity）。^[2]其意思是，交流至多是差异的舞蹈，而不是精神的交汇。我在第3章将要说明，交流的问题不再是打磨思想工具的问题；不再是使这些工具更加精确，使之更好地运输精神或思想内容的问题；交流不再去弄清，哪些既定的情况是公正和关爱的参与和表达手段。我将说明，交流成了一个政治问题，享用和机会的问题，而不

只要表意的载体不遮蔽我们的眼睛，我们就能够洞悉彼此的心灵和头脑，真正的交流就是可能的。只要我们像天使，有透明的肢体和思想，不能交流的悲叹就会烟消云散。

是一个心理的问题,不是从语意上净化媒体的问题。

交流的招魂术观点在两个观点之间振荡,一个是分享心灵的梦想,一个是不完美媒灵的论争。实用主义凑合对付的中间地带,很少引起人们的注意。媒介和人的肢体一样,像水管,只有等到快要堵塞之后,才会吸引人的兴趣。不过,媒介又不仅是“管道”。灵媒对交流的作法之所以重要,那是因为人体的表达重要。身体是我们的存在,不是我们的容器。请允许我在这里就我的结论先说一句话:身体不是可以抛弃的载体,在一定的意义上,身体是我们正在回归的故乡。如果要对语词和体姿——广义的“交流”——的社会生活进行充分的描绘,我们就需要面对既美妙又有缺陷的物质载体,凭借这个物质载体,我们才能够从事共同的工作。任何交流的成就,都是差异的和谐乐章。这是上帝的恩赐,而不是诅咒。

本章无意一笔勾销人类渴望的长期记录,把它斥之为误导。对神秘经验的追求,渴望和我们的另一半融合的浪漫情怀,从阿里斯托芬^①开始,到耶稣再到赛博空间,都一以贯之。在柏拉图的《会饮篇》里,阿里斯托芬用欢闹的台词,表现耶稣基督当灵魂新郎的幻象;近来,人们又希望能够在赛博空间里远距离充分地两两交流。所有这些都表达了珍贵的渴望;然而也许我们不应该宣扬这些渴望,它们不应当算成是我们交往中的日常模式。用叶芝^②的话来说,两个心灵可以混合“在一个蛋壳里,就像蛋黄和蛋白一样”,把这个观点用于诗歌,那真是奇妙无比。然而,如果有效合作已经很充分,我们反而觉得不能交流且感到绝望,如果我们要求说话和文字游戏达到这样高尚的境界,那实在是有危险的。此外,交流使两个心灵混合的观念给我们造成困难,使我们难以把拒绝交流和肯定自我尊严这两回事情区别开来。这是因为,除了坏人(在这个幻象中的坏人)之外,谁能够拒绝对话的呼唤呀?精神同体(*consubstantiality*)的梦想,直接导致交流失败的噩梦,又使人鄙视不愿意互相模仿的人。我们需要有办法来尊敬彼此心灵的边界,我们彼此的要求也应该有适当的边界,而不是渴望桥梁、悲叹壁垒。

2.1 基督教根源

正如我在第1章里所言,有些基督教宗派强调,不完美和不对称是同情(*compassion*)的条件;然而,稍晚的主流教义却提倡,爱人者要以非肉体

① 阿里斯托芬, *Aristophanes*, 公元前 448?—前 385?, 希腊喜剧之父, 一共创作 44 部喜剧, 现存《阿卡奈人》、《骑士》、《蛙》等 8 部。——译者注

② 叶芝, *William Butler Yeats*, 1865—1939, 爱尔兰诗人、剧作家。——译者注

的形式互相“进入”。《约翰福音》也许是一个典型的双重混合体的第一个源泉：悲喜剧似的交流失败和心灵合一的混合体。这个混合体仍然是今天传播理论的源泉。《约翰福音》与其他三部《福音书》^①相比而言，有大量面对面的对话，其中的许多对话或多或少都有令人注目的交流失败：水井边的妇女，误以为耶稣教导她取水，她渴望能够打到水，可是水永远不冒出来；耶稣叫尼哥德慕^②重返母腹，他疑惑不解，误解了再生的意义；使徒不能“理解”耶稣的教导，似乎愚钝，就像法利赛人^③故意曲解犹太律法一样。《约翰福音》的结构在许多方面依靠对话的失败。聆听耶稣的人总是把喻体误解为精神（使徒约翰语），而且常常出现这样的情况：对话崩溃之后，当事人才突然顿悟。更为重要的东西才突然洞穿迷雾。由此可见，使徒约翰的确没有提倡对话——他不相信对话可以产生相互澄清的效果。《圣经》显示，对话常常首先是由误解推动的。当强大的力量——风、光、来世——君临现场时，对话化解为另一种东西：祈祷、迷惘、迷惑、信仰。

使徒约翰在宇宙的天幕上绘画。《圣经》全书说的都是光的启示和对光的抵制。^[3]对话中的冲突就是镜子，镜中看见的是日常大范围内光明和黑暗的冲突。耶稣的呼吁没有得到响应，同样，光明也就没有得到重视。目击真理被说成是丑闻。耶稣的布道很长，用的暗喻又很深奥，他用饼象征生命。布道结尾，高潮到来，他叫门徒领圣餐，吃他的肉，喝他的血。他说：“叫人活着的就是灵，肉体是无益的；我对你们所说的话，就是灵，就是生命。”^[4]在这里，灵比肉重要；这不仅是玄奥的道德训诫，而且是日后基督教诠释学中余音绕梁的解释原理。^[5]就《约翰福音》来说，正确的理解是抓住要义，而不是摔倒在载体之上。我们将栖居在暗喻的意思里，而不是拘泥于它机械的外表——这样，我们就能够在肉体之中发现理性。但这样的理解隐藏在庙堂之内，大多数人是不得其妙的。

《约翰福音》用戏剧性的方式表现了交流中通透和阻塞的二律背反。也许，从第14章到17章耶稣和门徒的告别辞，尤其是第17章的告别辞，感情最深。在第17章的高潮中，耶稣代替门徒向上帝祈祷；他提倡心灵上的共享，这是他的门徒可以达到的最高境界，这使他们互相分享，并且与耶稣和圣父分享荣光。也许，这是对书中其他地方对话中的蠢事的补

① 其他三部《福音书》，即《对观福音书》。——译者注

② 尼哥德慕，Nicodemus，生卒年月不详，《新约》中人物，法利赛人，以色列律法教师，犹太官员，曾为耶稣裹尸。——译者注

③ 法利赛人，Pharisees，法利赛人是犹太律法的解释者，他们保守僵化，被指责为耶稣的反对者。——译者注

偿。《约翰福音》常常用语法中所谓的“本体与格”，这个形式可以用来说明一个人“在”另一个身上，比如天父在基督身上，基督在门徒身上。这个本体与格使我们能够思考，人们何以能够共享精神实体，这在圣父、圣子、圣灵三一说中非常重要，在天使学和传播理论中也很重要。当然，《约翰福音》没有把交流说成是头脑连接的象征方式。然而，它的确提供了只有精神上能够达到的同体(*consubstantiality*)视野，又提高了敏锐的感觉，使人能够感觉到看东西的一切障碍。约翰给我们留下的是两者的结合：受到阻碍的理解和彼此融合的渴望的结合。这就是“交流”这个观念的特征。

圣奥古斯丁：心灵重于文字

在许多方面，圣奥古斯丁是传播观念的源头，语言学历史上的关键人物。托多洛夫(Tzvetan Todorov)认为，他在符号学中的地位介于柏拉图和索序尔之间。^[6]无论他关于语言和符号的思想的首创性如何，他的思想对后世影响之彻底，那是谁也否认不了的。他是拉丁文基督教思想的建筑师，对公元5世纪到文艺复兴时期的欧洲思想产生了重大的影响。而且，由于他影响了路德^①和清教徒，所以他现代的精神生活也产生了重大的影响。^[7]他以《忏悔录》闻名的文风，现在是空前的活跃。也许，这个令人望而生畏的伟人没有像我们这样使用“communication”的意义。然而他确实创造了使之辉煌的条件。他打造了新柏拉图主义的潮流和基督教教学说。他认为灵魂是非物质的东西，他提出的一整套两两相对的概念，直至今天，还是我们在传播学中要解决和再现的东西。这些对子有：灵魂与身体，心智与感知，永恒与时间，内在与外在。在内在自我的构建中，在构建交流中克服内在自我的梦想中，他都发挥了作用。^[8]如果说，交流是让别人接触我们内心的私密，那么这个观念就预设——甚至需要——内在心灵的原理。^[9]

对圣奥古斯丁的符号理论进行阐述的著作已经很多，然而，他早期的对话体《师道》(*On the Teacher*)阐述了他在许多关键问题上的立场；不过，后世由此衍生出来的许多重大的神学问题，我这本书没有谈。符号是内在现实和外在现实的标记。它指向并说明走在它前面的一个东西，但是它没有作为想像或发明工具的合理角色。“语词只有充足的效能去提醒我们，以便我们看见事物，但是语词不能向我们展示事物以便让我们对其有所了解。”老师可以使用符号，叫学生注意一个专题的某些侧面。但是，

^① 路德，1483—1546，德国人，欧洲宗教改革始祖，基督教路德宗的创始人，1517年发布《九十五条论纲》，抨击教皇，否定其权威，将《圣经》翻译成德文。——译者注

归根到底，“没有什么东西是借助符号学到的”。无论在什么情况下，没有任何东西是从老师那里学来的：教育不是来自语词，而是“借助上帝在灵魂里揭示的事物本身而获得的”。事物对语词的优势是无限的。总之，“我们不能给语词赋予不恰当的东西”。语词就像提示卡片，指向精神和物质实体的教鞭；语词的价值在语词之外。^[10]在这里，圣奥古斯丁和索序尔有天渊之别（索序尔认为，语词本身具有意义，其意义存在于它们彼此的符号关系中）；他和维特根斯坦的立场也相差十万八千里（维特根斯坦认为，语词在做语言游戏，它们与具体的形式纠缠在一起）。

对奥古斯丁而言，符号是一个容器，为了它容纳的东西而自己压迫自己。在一个意义上，奥古斯丁也许是“媒介”概念的发明人。^[11]交流之发生既可能因为有媒介，又可能不需要有媒介。他所谓媒介是广义的媒介，其所指有点像身体；媒介是达到目的的手段，是传送的手段。手段是供人使用的(*uti*)，目的是供人享受的。在《基督教学说》(*Doctrina Christiana*)中，他自始至终主张，符号作为解释助手是合理的，只要它不篡夺它所指的精神的极端重要性。读《圣经》的社会，我们可以调动一切辅助手段——包括希伯来语知识，希腊语知识，语法、修辞、历史等异教艺术，科学和哲学知识——只要不把辅助手段和目的混为一谈。解释性的字眼“as”不错，它可以用一个东西替代另一个东西，只要我们能够得到底层的意思，并且一达目的就踢开这个辅助的楼梯就行。奥古斯丁要解释者不陷入技术困境，在传送解释的过程中不受到干扰。陷入技术困境就是当文字的奴仆，而不是求精神的自由。

事实上，奥古斯丁用到的媒介例子，常常是我们所谓运输和交通的媒介（毕竟，这两个意思在拉丁语中是同一个字 *medium*）。实际上，他关于旅行的暗喻既抓住了他解释的观点，又抓住了人旅居异乡这个更加广泛的意义。他写道，我们的自恋，“不要太过分、太得意，不要把它当做可以依赖的美德，而是要抱着有来就有去的感情，就像我们对待道路、车辆等纯手段的东西一样。”^[12]媒介是不能喜爱的，只能够使用。我们作为匆匆过客的危险，就是混淆使用的东西和喜欢的东西：“我们在乡间看到的自然美景，行走本身给人的乐趣，都迷住了我们的心，把这些只应该使用的物体变成了我们喜爱的物体；于是我们不愿意赶到旅途的终点，我们的思绪偏离了我们的故乡，而故乡的快乐本来是我们幸福的源泉。我们朝生暮死的人生，就处在这样的画面之中。”^[13]那些在文字中流连忘返的人，也身处这样的困境。

奥古斯丁借用肉体和灵魂来解释符号。一个词的声音是物质，意义是精神。像人一样，一个词分为身体（声音）和精神（意义）两个部分。为

了解释词，奥古斯丁经常诉诸道(the Word，《约翰福音》的逻各斯[Logos]），他诉诸“道成之肉身”(“the Word made flesh”),即圣父、圣子、圣灵中的圣子；他讨论语言总是和讨论道成肉身相伴，其始终如一令人惊叹。正如“无形无象之道”用泥土来表现，以便使世俗之人能够理解道的意思一样，我们内心的思想一定要有语音的住所，才能够让他人听懂。在以上两种情况下，具体化都成为交流或体现的手段。他说：

我们说话时，我们使心里的思想通过耳朵进入听者的心里，使心里的词语成为外在的声音，这就叫言语。然而，我们的思想不会在声音中消失，而是得以安然保全下来；它采用了语言的形式，可是它的性质在这个变化过程中并没有改变。同样的道理，我们可以说：道的性质虽然没有变化，但是它变成了肉身，所以上帝就可以住在我们身上。^[14]

这个非凡的比喻含义丰富。思想和道成为可以理解的形式之后，并不会失去自身的意义。其性质在新的载体中保持不变。道的体现不过是展示的权宜手段，并不具备本体的重要意义。这是交流的节目，这是两个内在思想的交汇，虽然有不同的物质表现形式，其意义却不受影响。尽管在各种表现形式中，其内容始终如一。

事实上，这个内在的词语和身体、文化或历史几乎没有关系。它的意义不是拉丁语、希腊语或希伯来语，这些语言只不过是它可以使用的载体而已。在《上帝之城》中，圣奥古斯丁思考巴贝尔塔和天使；这是西方传统中两个伟大的原型，一个是交流失败的原型，一个是交流完美的原型。他认为，圣语(divine speech)不需要这样的载体。上帝对天使说话，“用他不必言说的方式说话……没有听得见的、出口即逝的声音”。这是因为，上帝可以直接唤起人心中的话，他不需要中介。与此相对，上帝对人说话时，他要适应我们粗糙的工具。有意义的能指是他对我们凡人的迁就。然而，如果我们特别放开，上帝的话就可以绕开我们用实体符号进行的思考，可以直接由我们的心灵感知到(而不是听到)。不过，一般地说，只有凭借声音或视觉的手段，常人才能够把握别人的意思。“因为无非是两种情况：要么是不变的真理以不可言说的方式直接对理性的头脑说话，要么是真理通过变化无常的人，把精神意象传达给我们的精神或者是把肉体的声音传达给我们的感官。”^[15]他用不容质疑的口吻说，不可言说的真理直接对精神，显然比感官的视听刺激优越。

对奥古斯丁而言，上帝在世人面前显圣基本上是一个媒介问题。因为他问，既然上帝无形无象，他怎么能够在那些始祖和先知面前露面呢？

倘若上帝仿佛是露面了，他用的就是计谋和乔装，那是为了照顾凡人的感官。上帝显圣的说法，要么是欺骗（人），要么是降格（上帝）。奥古斯丁关于交流的观念解开了这个谜团：“传达思想的声音，在无声的脑子中形成，这个声音并非思想本身。同样，上帝的本质是无形无象的，这个形态看得见时，就不是上帝本身。”上帝的显身和语词在人中间的流动，都涉及到所谓身体不重要的原理。“尽管如此，上帝本身确实在那个形态上让人看见了，就像形式本身就在说话声里听见了一样。始祖们认识到这一点，虽然那个身体形态不是上帝，他们还是看见了无形无象的上帝。”^[16]借用使徒约翰的话来说，上帝在有形之中，但不是哪个具体的形。真理存在于内心。

在奥古斯丁的笔下，上帝愿意和聆听他教诲的人面对面时，好像是在做腹语（ventriloquist）表演，目的是为了让人听懂——甚至用奥古斯丁的话说，上帝让自己的声音顺从真实空间里的共鸣规律。“因为上帝对人说话不是用生灵耳语的办法，不是靠空气振动来把他和人联系起来，使人听见他的声音。”虽然人可以觉察到这种振动，但是振动并不是上帝存在的直接表征。这样的接触在凡人和永生的上帝之间是不可能的。这是因为“上帝说话借用了一个像人体的手段，所以他说话好像有停顿。”^[17]来自上帝的交流是根据人的能力设计出来的效果。因为上帝的存在不表现在空间和时间之中，他就必须为其信徒们制造自己存在的效果。奥古斯丁对上帝和人交流的描绘，预示着现代的传播，也预示着这样一个问题：如何想像出一个不在场的实体，让一个时间、空间和程度上相距遥远的受众觉得，这个实体的存在是真实可信的。

总而言之，在奥古斯丁看来，词语是标记，指向外部现实与内部现实。其关键作用是揭示内心世界，即思想和精神的世界。人包裹在肉体之中，词语也包裹在外壳之中。上帝与天使偶尔绕开我们的身体，但是一般地说，他们不得不从天上落到我们身上。对奥古斯丁而言，绕开语言的目的，就是让我们尝一尝，摆脱肉体的羁绊是什么滋味；就是让我们向天使学习，天使不受外在符号的羁绊，只靠内在的意义而自由翱翔。上帝认为，不用语词的交流是人的合理愿望，是摆脱尘世上的巴贝尔塔升天的理想。奥古斯丁说：“我们用内心的耳朵聆听到上帝的一些教诲之后，我们就接近天使了。”^[18]或者用马库斯（R. A. Marcus）的话说：“对奥古斯丁来说，语义活动——用语言理解和交流——是人需要超越的最普通的标志：在理解一个共享的世界中，人需要和他人的头脑结合在一起。”^[19]在与符号的关系中，我们的精神解放处在危机关头：“灵魂有一部分使人上升、脱

我们在交流中苦苦挣扎,这是我们堕落的标志,是我们命运的一部分;我们淹没在声光世界里,但是我们努力寻找回到上帝身边的道路。奥古斯丁规劝我们克服身上的不足——愚钝的肉身和任性的意愿——并成为天使,天使与他人的关系不受肌肤或颅骨的局限。

离尘世蛮力的心性,当它盲目追随文字,并因此而屈从于肉体时,那就是心灵的死亡;心灵的生死存亡,莫此为甚……显而易见,如果我们误将符号当做实物,因而不能使心灵之眼超越肉体和创造的东西,如果我们不能使心灵吮吸永恒的荣光,那就是让心灵受到悲惨的奴役。”^[20]我们在交流中苦苦挣扎,这是我们堕落的标志,是我们命运的一部分;我们淹没在声光世界里,但是我们努力寻找回到上帝身边的道路。奥古斯丁规劝我们克服身上的不足——愚钝的肉身和任性的意愿——并成为天使,天使与他人的关系不受肌肤或颅骨的局限。

奥古斯丁无形无象之道的神学理论,肉体和精神的形而上学,内在和外在的心理学,都支持他关于交流是内心协调的视野。他觉得,人的命运受欲望驱动,常常是为了错误的事情。这个观点和柏拉图到弗洛伊德的爱欲视野产生共鸣。对他而言,连语言都是受激情驱动的。虽然我还来不及细说他思想的精妙之处,问题应该清楚,为什么他近来很容易成为批评的靶子。奥古斯丁的语言理论在维特根斯坦的《哲学研究》中,显然成为衬托;因为(用维特根斯坦的话说)他认为,语词的意义存在于它们对事物的参照之中,而不是来自于它们的地位——它们在实践的生态系统中的地位。^[21]虽然德里达在钩稽卢梭、黑格尔或海德格尔的本体神学线索中,花费了很大的工夫,然而,还有谁能够和奥古斯丁一比高低,还有谁是更加地道的“语词中心主义者”(logocentrism)呢?还有谁是更加典型的超越所指的忠实信徒呢?还有谁是更加典型的本体神学家(ontothelogian)呢?^[22]他把文字置于言语之下,阐述语法王朝是怎么回事;这是德里达要苦心孤诣摧毁的语法王朝。奥古斯丁说:“然而,一方面我们展示……肢体符号,让在场的人看或听;另一方面我们又发明了文字,以便和不在场的人交流,和他们交谈我们心中想到的事情。”^[23]在这里或其他地方,我们不必花时间窥视,就可以看清楚,奥古斯丁主张的是存在的形而上学。^[24]

奥古斯丁的传播理论比一般意义上的基督教诠释学,冒着更大的政治风险和伦理风险。德里达更高的目标,也许不仅要挽救文字从属于言语的地位,而且是要拯救人,使之从书本的压迫中解放出来,从一种诠释

学的压迫中解放出来。这种诠释学就是奥古斯丁所主张的，它把自由与精神划等号，把奴役和文字划等号。^[25]他用犹太人做例子，说他们是最受文字奴役的人。他说，不信犹太教的异教徒把直解的真理当做比喻，犹太人却把比喻的真理当作直解的真理。^[26]两种都是严重的精神错误（虽然他认为犹太人比异教徒略微正确一些，因为他们顺从文字的驱动力至少是对上帝的虔诚）。此外，解释世界的方式，不仅是我们观照世界的镜子，而且是我们精神情况的症候。在道德和解释这两个立场上，他都同意使徒保罗的公式：“字句是叫人死，圣灵是叫人活。”^[27]

由此可见，晚近对交流是心灵合流观点的批评，处处有这样的驱动力：觉得这个观点的描绘不充分，而且觉得它有一个受迫害的遗产，这个观点长期和诋毁文字的政策纠缠。正如汉德尔曼（Suszn Handelman）所说，弗洛伊德、布鲁姆（Harold Bloom）、拉康（Jacques Lacan）、舍勒姆（Gershon Scholem）、德里达等思想家，继承的都是犹太人解释的异端传统；长期以来，犹太人的解释抵制基督教的解释：精神的地位高于文字；在基督教的王朝里，反对精神享受高于文字的特权是非法的。^[28]反对交流是精神传送的观点，有一个政治和道德的动机：捍卫分歧高于一致的地位或捍卫一致之中存在的分歧。德里达等法国人推出这样一个世界：文本没有外表，内部心灵不仅是心理学的特征，而且是话语的特征；生者和死者进行着奇怪的交往。使徒约翰和圣奥古斯丁都提出内在性，其文本装饰着反犹太主义的复杂花絮。这个事实要求，任何负责任的阅读都必须记住：它们要求的是心灵的一致或解释的透明。^[29]至于本书作者，我不会接受给基督教—传奇色彩的诠释所设定的局限，不会把它看成是纯粹的升华或精神一致的渴求，不会把它简约为对世界的敌视。如果说有什么基督教传统的话，这个传统不鼓励我们放弃精神交融（communion）的可能性，这种精神交融是不会因为寻找替罪羊而受到污染的。这个传统的乌托邦是团结，没有任何他者（the Other）会被人放逐。与此对应，犹太传统却提醒他者，到处是他者——甚至就在我们最不想他者存在的地方；我们在与自己相似的文本交融中，最不希望他者的存在。基督教的传统给我们带来喜讯，我们与他者的调和已然发生；犹太传统提醒我们，交融尚未发生。我们悬挂在两种传统之间，一种是赎罪的希望，它使所有人团结；另一种是反复出现的调和缺席的强烈意识。也许，这两个传统之间的地方，正是我们要栖息的地方。（顺便说一句，这也许就是《约翰福音》里描绘的邻里。）

天使：肉体无足轻重的原则

对天使的思考在欧洲思想史中，始终是思考“交流”观念的主导形式。^[30]因为天使没有肉体，所以他们能够在纯粹的精神幸福中交融。天使学的传统五花八门，正宗的、神秘的都有；从基督教诺斯替教派，到伊斯兰教苏非派神秘主义再到犹太教神秘主义，都有天使学的传统；天使给人提供了一个应该如此的交流模式。天使给我们提供的是理想言语情景的永恒的视野，没有扭曲或干扰的视野。天使的希腊字是信使(*angelos*)，他们不受距离的阻碍，不受肉体的局限，能够轻轻松松地与精神的和物质的东西交融，与所指和能指(*the signified and the signifier*)交融，与神和人交融。他们是纯粹的意义载体。

天使具有重大的现实意义，它们不是我们已经忘记的幼儿时期的创造物。诋毁中世纪经院哲学，指责它计算在针头上可以容纳多少个天使跳舞，那是陈词滥调。但是这个问题对传播理论倒是有一定的意义，因为它和我们对物质存在的重大意见分歧有关系。符号是物质吗？是信息吗？一个足以引起注意的差异有何物质地位？讯息的载体是否占据一定的空间？意义的“精神”和符号的“肉体”能够分割吗？只需稍作迁移，天使舞厅的容量问题就可以把我们带进符号学的核心地带：能指和所指的结合问题。如果无数个天使可以在针头上跳舞，那么天使的肉体和灵魂就可以同体合一；在一定程度上，这就是柏拉图的恋人只能够梦寐以求的东西。倘若真是这样，无限的交流就是可能的。然而，倘若天使跳舞的针头拥挤，天使的身体显然就占有一定的空间，尽管其所占空间可以无限之小。一个有限的原理随之出现。舞会的请柬就应该有一定的限额。倘若舞场的面积真是短缺，精神的问题确实就具有实在的相关性——事物可能有重量和延伸范围——这就会给交流的梦想带来麻烦，再一次使我们想起肉体和文字的关系问题。鬼魂和天使困扰着现代传媒，它们都有能力神不知鬼不觉地把说话声、形象和语词传送到很远的地方，而这些东西却不会死亡、不会衰朽。德国唱片公司的徽标一直是天使手握鹅毛笔，直接把声音记录到唱片之上；贝尔电话电报公司吹嘘它设备的速度和传播范围，也是用丰润的天使形象装饰电话线。^[31]天使邮送的电报电话绝对不会丢，也不会搞错地址，也不会在路上搞得乱七八糟，至少优秀的天使是不会把事情搞砸的。天使一直是耐人寻味的嘲弄的主要对象——霍布斯(Thomas Hobbes)、伏尔泰、吉本(Edward Gibbon)和弗洛伊德既戏弄天使，又从天使身上演绎出理论——然而，天使主管着西方文学中一些制高点(但丁的《天堂》、弥尔顿的《失乐园》、歌德的《浮士德》)，也俯视着最近

的作品[拉什迪(Rushdie)的《撒旦诗篇》、温德尔(Wender)的《欲望之羽翼》、库什纳(Kushner)的《美国的天使》]。童年纯真的形象、女性的长期苦难、族群性和赛博空间,都到天使学的富矿里去挖掘。尤其重要的是,天使体现了我们对交流的担忧,构成我们可以上天飘扬的可能性。至少从圣奥古斯丁以来,天使一直是完美交流的象征,是没有阻碍的说话的模式。即使从17世纪初发轫的传通万里的梦想以来,天使的快捷始终是衡量人的能力的标准。天使在交流之中始终比我们略胜一筹。

施莱德曼(Stuart Schneideman)说,天使学可以当做是用另类手段解读的符号学。天使的身体及其交汇是符号的寓言及其句法。但是,在主导的托马斯主义传统中,天使代表的是交流,仿佛身体无关紧要。阿德勒^①是天使学的领头专家。他认为,天使能够给我们的教益之一是,在没有性和性别的世界上,爱应该是什么样子。^[32]他说,崇拜没有任何个人内容的普世性,是最高尚的爱。不过,他的天使没有爱欲器官。更加致命的是,他们没有肢体;有身体的脆弱性才会激起同类的同情。真正的爱欲或博爱对他们究竟有何影响,这不清楚。阿德勒没有器官的天使说明,许多对“交流”的渴望实在是干涸乏味的,直至今天仍然如此。当然,也有反传统的堕落天使或爱管闲事的天使;有的很淘气,搞性乱等调皮捣蛋的事情,与人、神和造化调皮捣蛋。

圣阿奎纳^②是天使学的神学权威和阿德勒的灵感源泉,是经院哲学天使学的巅峰。他给交流的梦想提供了一个美好的例子。在这个问题上,他比圣奥古斯丁说得更加清楚:天使本身分为不同的等级,或不同的“席位”,及职业。圣阿奎纳认为,交流的需要不仅是由于尘世知识和视野的不足产生的。既然不同等级的天使对上帝和自己行为的了解各有不同,天使之间必然就有交谈的动机。^[33]与圣奥古斯丁和柏拉图一样,圣阿奎纳区分内语言和外语言。凡人的内语言包裹着两种东西:致密的躯体和意愿。这种包裹既可能偏离,也可能恰当,以情况不同而定。因为天使没有肉体,没有需要掩盖的东西,没有理由掩盖任何东西,所以声音的外语言“不适合天使,只有内语言才属于天使”。既然凡人的语言是为了显示被掩盖的东西,语言对这些清醒而聪明的存在物有什么用处呢?天使说话的方式,是直接把“观念”或精神发送出去,“使另一个天使直接明白”。阿奎纳关于天使相互接触的视野,类似于物理研究中所谓的“思想

^① 阿德勒, Mortimer Adler, 1902—2001, 美国哲学家和教育家, 第15版《不列颠百科全书》设计主任, 与哈钦斯合编“西方世界伟大的书”。——译者注

^② 圣阿奎纳, Thomas Aquinas, 活跃于13世纪, 意大利神学家和经院哲学家。——译者注

迁移”或传心术。天使的语言“是内在的语言,但这是另一个天使可以感知的语言”。^[34]一个天使的内语言传送给另一个天使,无损失,无剩余。既然纯形式的天使没有肉体,“时间的不同或地域的距离都没有任何影响”。天使的交流是精神交流,无声无息,不需要语言或物质的手段。阿奎纳又说,就这样,在耶稣复活之后,人的思想不再互相掩盖;一方面,这使正义的人高兴;另一方面它又使邪恶的人感到恐惧。对阿奎纳来说,天使的互相理解是通过袒露而立即实现的。自我和他者看上去都通体透明。

总之,天使能够给我们提供一条路子,使我们能够飞出难以逃避的神秘魔瓶。在一切存在物中,天使不会遇到交流失败的问题,因为他们没有被囚禁在肉皮囊中,也不会受制于任性的意志。既然他们的身体没有物质,而物质是个性化的原则,所以他们同时既是自我又是整个的种群。^[35]和天使的“同出一源性”(托马斯语,由此而派生出的法语词是 *connaître*)相比而言,我们很低层次的“交流”努力,看上去实在是可怜,实在是很不完美!

2.2 从物质到精神:17世纪的“传播”

奥古斯丁、阿奎纳等人的天使学,给我们在交流中共享心灵活动的梦想提供了思想基础。不过,他们使用的拉丁语 *communicatio* 一词,在诸如此类的讨论中,并不占什么优势。在拉丁语中, *communicare* 的意思是共享或使之相同,却不会特别涉及思想的共享。^[36]现代英语 *communication* 新的含义,主要是在 17 世纪兴起的。我们来看一看这个新观念的演变过程,简单地检查一下 17 世纪英国科学中的几个主要人物:培根、格兰威尔^①、威尔金斯^②和牛顿。今天所谓“交流”的意义,是从磁性、传递、引力等物理概念引申出来的意义。在 17 世纪,这个词始终用于经院哲学家所谓的远程作用。至少从经院哲学家开始,远程作用始终是自然哲学的一个问题:如果不接触,一个身体怎么能够影响另一个身体呢?^[37]正是对远程作用的思考,包括对头脑之间作用的思考——即培根所谓“非物质效力的传递”——使 *communication* 踏上了现代意义上的轨道。长期以来,心灵之间的理想关系,一直被理解成远程作用——柏拉图互不触摸的恋人,阿奎纳笔下和距离无关的天使都是如此。然而到了 17 世纪,这个观念又进一

^① 格兰威尔,Joseph Glanvill,1636—1680,参与组建英国皇家学会,他是怀疑论者,相信巫术和魔鬼,相信灵魂先于肉体存在。——译者注

^② 威尔金斯,Bishop John Wilkins,1614—1672,参与组建英国皇家学会。——译者注

步得到呼应，它重现于科学家关于交流的准物质梦想，19世纪招魂术者的身上也有它的影子。

*communication*一词的语义演变史，和心理-生理学方面的思考大有关系。比如，现代科学最早的发言人培根就认为，这个词“容许我们作这样的推理，人们共处一地时，精神和精神之间至少有轻微的流动，身体和身体之间也有交流。”^[38]他列举了一长串“靠传送的运作过程”，这些运作过程在远距离生效，而不是靠接触生效。他列举的东西包括光、声、热、重力（牛顿之前的重力）和磁性；也包括嗅味、影响、“情感”；还包括交感传送，比如护身符和行动的关系或剑与伤口的关系，无论受伤的人处在多远的距离。对后世的思想家来说，这个令人不安的大杂烩，不尊重自然和社会既相互依存又相互分离的倾向。自然和社会这种双重关系，就是拉图尔（Bruno Latour）所谓“现代的宪法”。^[39]

培根把心理现象放进远程机制，这和后继的心理研究者并非不同。他的门徒格兰威尔爵士用声学中的交感振动来解释，一个人的头脑如何“束缚”（秘密控制）另一个人的头脑。他想像出来的说明是这样的：大脑的活动激活“以太”，通过这种“液态媒介”传递到其他大脑；正如弹拨琵琶“引起乐队中的其他琴师恰当的呼应一样，虽然琵琶之间有一定距离，并没有接触”。他继续解释说，这样远距离的共振现象能够说明，“天使如何把思想注入我们的脑子，为何知道我们在思考的问题。”^[40]这就是想像之中的移情作用或声学作用：自从毕达哥拉斯^①以来，交感的观念始终留在我们的道德世界和物质世界中。在此，格兰威尔提出这样一个框架：心理作用和物理机制借助以太实现融合。在以后两百多年的时间里，人们将要用这个框架来思考交流的问题。^[41]

与此同时，天使的敏捷又给17世纪的另一个预期注入了灵感：远程通讯。1641年，威尔金斯写了一本书，题名《墨丘利如何给人当信使》^②。和格兰威尔一样，他也崇拜培根，并参与建立皇家学会。书名本身就说明，人始终志向高远，希望能够实现远距离私秘而快速的交流。（和阿奎纳一样）威尔金斯认为，话语本身就暗示，通过“揭开自身天性的面纱，了解到具体的知识，他们就会互相有所发现”。然而，由于人拥有有机的肢体，他们就不可能很容易和迅速地交流思想。因此，他们需要一些肉体的

① 毕达哥拉斯，公元前580？—前500？，古希腊数学家、毕达哥拉斯教团创始人，提倡禁欲，认为万物以数字为本原，著作惜已失传。——译者注

② 《墨丘利如何给人当信使》，书名长得出奇，直译为：《神秘而快捷的信使墨丘利说明，人如何秘密而快捷地把思想传递给远方的朋友》。——译者注

工具,以接收和传送知识”。^[42]和天使的工具比较起来,我们的工具——眼、耳、舌、足,就像乌龟爬行。而天使的速度,却可以和托勒密^①宇宙最高的“第十层天”(Primum Mobile)一争高下。由此可见,我们的身体遇到多重的残障。为了弥补我们的残障,威尔金斯用字母表提出了一套二分的编码,用看得见或听得见的媒介比如号、铃、鼓、火、烟等来表示编码。和19世纪不一样,威尔金斯没有想到用电报之类的物理手段去传送信号本身。他依靠的是眼睛和耳朵,认为只有这些器官才“能够迅速感知远距离的物体”。^[43]威尔金斯所谓的距离,仅限于眼睛耳朵能够达到的距离和地球的曲率。

牛顿物理学是18世纪欧洲科学和哲学中重要的事实。这个新的动力推动了对远程作用的思考,也使关于交流的研究更加走运。1687年,牛顿描绘了万有引力《定律》及其运作。这是就远距离作用所做的最重要的描绘。和磁、光、热一样,他认为,引力在一种“难以想像”的或不可感知的流体中流动。牛顿给这个流体的命名是“媒介”,^[44]他把这种“寰宇、深奥”的媒介称为“上帝的媒介”。他所见的宇宙沐浴在一种寰宇皆有的智能之中,宇宙通过一种非凡的不可见的要素进行交流。这种力量或智能防止我们掉进太空,使月亮按轨道运行,使潮水有涨有落。和他19世纪末的后继者一样,牛顿不是把这个媒介当成没有生产能力的物理事实,而是把它看成是充满精神的暗示。牛顿所谓的“交流”和“媒介”,已经具有许多现代的意义,只是使用的范围不同而已。一个意思是远距离传送非物质力量或非物质实体,另一个意思是这种传送的机制或载体。

培根、格兰威尔、威尔金斯、牛顿等人不是疯子狂人,而是17世纪英国科学的精华和现代科学文化的奠基人。他们对天使和以太的兴趣,对远距离的自然交流和文化交流的兴趣,既不是倒退,也没有短命。这些例子说明,当时的“交流”主要指的是两个东西:传输的物理过程,形而上的同体过程,主体和客体的边界是交错而模糊的。有形者的客体有衣袍、财产、工厂和商品,无形的东西有光、热、祝福、赞许、秘密、邪恶、思想、观念;有形和无形的东西都是可以“交流”的东西。^[45]在把经院哲学的范畴转化为科学范畴时,“交流”的观念经历了一个新的转折。

洛克:意义的个人属性

也许,在*communication*一词从物质到精神的转轨中,洛克是起到了

^① 托勒密,Ptolemy,大约活跃于公元前2世纪,古希腊天文学家、地理学家、数学家,建立地心说,著有《天文学大成》共13卷。——译者注

决定性的作用。他不但是个人主义文化和政治的主要塑造者，而且是英语世界文化和政治的主要塑造者；他成为我们现在所理解的“交流”一词的始作俑者，这的确是耐人寻味的。洛克把这个词用来描绘人们思想的共享。这是他的创新。虽然他之前已经有一些相似的用法，然而约翰逊博士的《英语词典》(1775年)和《牛津英语词典》，都把他作为“交流”一词新义的源泉。尽管如此，他的散文还是把 *communication* 的新旧意义混在一起用。他用的意义，不仅有人与人的思想交流，而且有上帝向天使发出的完美信息，还有精神与身体的交流(互动)。他在一个流派的修辞理论与实践中，影响重大；然而 *communication* 在这里的意思并不是什么言语、修辞或话语，而是它们产生的理想结果。他把这个词送上了从物质共享到精神共享的漫长的漂移历程。奥古斯丁的所谓交流障碍常常是身体，洛克的所谓交流障碍却是语言本身。他认为，语言可以阻碍思想在头脑之间轻松地流动，反而比不上天然磁石和铁之间那种轻松的“交流”。他宣告，语词必须“服从交流的目的……这是话语和语言的目的”(《人类理解论》第3、9、6节)。在这里，他发明了“交流”(*communication*)一词，这是表达许多词义的一个新词。^[46]

在他的视野里，话语和语言的“目的”，还有内在思想和外在语词的反差，这些观点和奥古斯丁的观点有相似之处。他们对人类际遇的看法，也存在着连续性：“我们都是人，都可能犯错误，都染上了不少的错误”(《人类理解论》；斯佩尔曼《洛克与堕落问题》序)。^[47]然而，洛克和奥古斯丁总体的设想，是截然不同的。奥古斯丁把符号当做身体；洛克把符号当做属性。奥古斯丁提出的是符号的肉身似的神学；洛克提出的是符号的政治理论。洛克把语词的意义当做一个体内在心灵的私密属性。实际上，他的个人主义从政治理论(见《再论政治》)延伸到了心理学理论和语言学理论(见《人类理解论》)。这两方面的理论是我们解读他“交流”理论的重要信息。个体的人(而不是社会、语言或传统)是掌握意义的主人；这就使人们彼此的理解既非常迫切，又很成问题。这样造就的社会和思想条件，使“交流”既必不可少，又难以进行。洛克在此发挥了一定的作用。当然，洛克之后过了两百年，这样的渴望和焦虑才达到了狂热的高度。就像笛卡儿一样，洛克是使世界主观化的主要人物之一。^[48]

洛克的交流观念建立在他对心灵和语言的理解上。首先，他的心理学理论使他能够在个体的意义上自主地自圆其说，他这个自主论和私人财产的自主论有相似之处。他在人类理解问题上的核心观点是：观念之观念(idea's idea)，这个观点建立在笛卡儿观点的基础上；笛卡儿认为，我们不可能直接理解世界。^[49]我们不可能看见云彩、触摸桌子、闻到玫瑰；

我们的眼睛、手指头和鼻子把那些实体的“观念”带给我们。用笛卡儿的话来说，观念的内部链环是“感觉器官的中介作用”。洛克认为，观念是“头脑的直接对象；头脑感知这个观念；观念呈现头脑面前，和它使用的声音符号区别开来”（《人类理解论》“致读者”的信第14页）。虽然洛克“观念”一词所用的种类之多，真使人云里雾里（批评者早已指出），然而这个词构成了他认识论的基本通用词。“简单的观念”是一切知识的原材料，一切真正的知识最终都可以追溯到简单的观念。他否定天赋的观念，脑子里的一切东西，无一不是首先来自感官。一个简单的观念是直接的数据，是不能界定的。对他而言，人类理解中这些简单的成分既不是社会的，也不是语言的。谁也不能给你“甜”或“红”的经验，也不能向你说清楚这个经验为何物。你必须自己尝一尝、看一看。把知识的基点放在实践之上，这使知识的分享成为激烈争论的问题。知识的东西是被当做与他人分离的东西来感知的，这个感知是他人的禁区，只局限于我们个人的感觉器官。

洛克之所以把认识的权威放在个人的感觉器官，那是因为他有一个政治动机。我们这样看他是公平的。知识可以成为解放的基础：个人可以按照事物的本来面目认识事物，而不是按照教会描绘的样子去认识事物，比如王冠或习俗（《人类理解论》第4·3·20节）。他举的例子有菠萝的味道、红色、黄金的可塑性。一方面，这些经验似乎司空见惯，另一方面，它们又莫名其妙地难以言传。我永远弄不清楚，我所谓的“绿色”、“红色”是否和你的感觉相对应。既然经验参照是一切意义的基础，要确认真正的接触在不同的脑子里已然发生——在洛克的图式中，这实在是一个变得越来越模糊的视野。一方面，他提供个人资源以挑战传统；另一方面，他又启动了语义中激烈断裂的潜力。对他而言，“意义储存在人的身上”，而不是在文化之中。语言肯定不是知识的源泉，不是思想的塑造者，也不是人的存在的根本成分。语言是“伟大的工具，普通的社会公有地”。上帝把语言赐给人类，使人能够成为社会动物（《人类理解论》第3.1.1节）。《人类理解论》的第3卷“论语词或一般语言”，甚至是他原有写作计划变化的结果，他开始写这本书时，满以为写人类理解的书是不需要注意语言的！

和奥古斯丁、阿奎纳及许多17世纪的思想家一样，洛克的构想之中有两种“话语”：来自感知和思考的内部思想流；公开的语言或外部语言（这第二种话语正是我们今天所谓“话语”）。正如他的同时代人、皇家学会会员沃利斯（John Wallis）1687年所说，“我们英语里所说的话语，有时和脑子的内部思考相关，有时又和外在的说话相关。”^[50]他又说：语词是思想的“外部符号

或感知符号”或者是“内部的观念”。正如奥古斯丁的用法一样，沃利斯认为内部语词（洛克叫做观念）有权威性。没有思想支撑的符号是“没有意义的声音”（《人类理解论》第3.2.2节）。洛克常常把语词当做货币，只有等到它在脑子里储蓄的思想被兑现之后，语词才成为牢靠的东西。如果语词的流通没有思想的支持（令洛克懊恼的是，他认为，语词常常没有思想的支持）；它们就会像伪钞一样骗人，并引起混乱（洛克使用的语言暗喻，见《人类理解论》第3.8.2、3.10.2—5、3.11.11节）。^[51]

语言使内部观念的活力——剥落的滋味、各种颜色、物体的感觉——成为可以公开获取的东西。奥古斯丁认为，圣语（the Word）变成肉体，这不影响它的性质。同样，洛克认为，从理想境界上说，思想的表达不应该受到语言的影响：

虽然人有各种思想，虽然他自己和他人都可以从中获得好处和乐趣；然而这些东西全部都在他的心里，别人看不见，隐藏着，不能露面。社会的舒适和益处，如果没有思想交流，人是得不到的。因此，人必须要找到某些外在的感知符号；凭借这些符号，那些看不见的观念构成的思想，才能够被他人知道。（《人类理解论》第3.2.1节）

洛克献身英国人喜欢的那一套唯我论的玄想，比如孤岛余生的鲁滨逊不得不单枪匹马、重造文明的那一套东西。在此，这个思想传统也强化了个人主义的政治。在这个故事中，人们并非生而进入语言；他们不得不发明语言。语词的意义不是来自于它们在整个符号系统中的位置（不像索序尔的观点），也不是来自于它们对客体的所指（不像维特根斯坦阐述的奥古斯丁的观点），而是来自于它们对头脑中观念的指示。“语词的首要意义，没有所指之物。其意义来自于脑子中的观念，来自于使用语词的头脑。”（《人类理解论》第3.2.2节）语言不是诱惑的艺术（卢梭的观点），不是我们阐明自己存在的方式（海德格尔的观点），也不是完成行动的方式（奥古斯丁的观点），而是传送观念的手段。洛克强调，语言的认知功能比诗意图功能和寒暄功能重要。^[52]成功的传送是洛克衡量语言功能的标准。“一个人说话时，他可能会让人听懂；说话的目的是让那些作为符号的声音把他的观念说清楚，让听话人听懂他的意思。”（《人类理解论》第3.2.2节）这个观点把语词当做意义的容器，就像身体是灵魂的容器一样。它使传播成为一个运输精神货物的问题。实际上，洛克把语言叫做“伟大的渠道”（《人类理解论》第3.11.5节）。^[53]

交流失败的情景也隐约出现在洛克的剧本之中。声音符号和观念的具体联系，是个人的事情。语词是“有意的符号”（《人类理解论》第3.11.5

节)。语词的意义是从使用者那里获得的,因为每个人都有“不可剥夺的自由,他使词语按照自己喜欢的方式代表意义,谁也没有权力使别人和自己脑子里的意义相同。他的语词的意义,就是他使用的意义”。(《人类理解论》第3.3.8节)。洛克在语义学上是一个主张约定俗成的人。^[54]对他而言,语词和观念的联系是一种社会契约,由集体的赞同支撑。他推断,倘若语词和观念是自然而然联系起来的,那么全世界就应该操同一种语言,任何人任何时候都可以退出语言,虽然日常交流的具体实践几乎要求每个人的“默认”,语言就是他目前使用的情况(《人类理解论》第3.3.8节)。个人确定语义时的自由,使思想的交流具有不确定性。个人不可侵犯的语义自由使个体得到保护,使他不至于受到他人意志的非法控制。然而,这个自由同时还有另一种含义:我们永远没有把握,我们是共享了彼此的思想呢,抑或是仅仅用声音去填塞空气而已呢。洛克认为,个体的人是赋予意义的上帝。

交流的观念已然成为一个悖论。一方面,洛克主张自由地组合语词和观念;另一方面,他又希望二者能够精确对应。“为了让语词服务于交流,就需要……它们在听者的头脑中唤起的观念和说话人脑子里的观念完全相同。没有这一点,人们就是用噪声和语音塞满彼此的脑子,却不能传达思想,不能把观念袒露出来;然而彼此把观念摆出来却是话语和语言的目的”(《人类理解论》第3.9.6节)。洛克把“交流”这个词放在有思维能力的人身上,可是这个人是否拥有个性的思维本身,又偏偏成了一个问题。为什么一个人要承认另一个人附加在符号上的意义呢?如果每个人都有给符号立法的权利,又有什么东西能够阻止社会沦落为流浪者的集合,使人不至于禁锢在各自的编码中呢?个人的自由(人人对自己的意识都拥有至高无上的主权)和“交流”(思想内容似乎要被复制)坐在一起,感到局促不安。洛克的原理自相矛盾:作为复制观念的交流梦想是矛盾的一个方面,个人自我意识的主权是矛盾的另一个方面。

这个哲理的矛盾反映了实在的矛盾。洛克的政治和语义互相纠缠。二者都捍卫个人的私有财产权,无论个人意识的财产(“观念”)还是实在的财产(“生命、自由和不动产”)。二者的根基都是同样的主张:个人身体的私有性质。洛克必须找到办法在共有(大家所有)和私有(一个人或少数人所有)之间来回游动。他在描绘语言时,用他的基本政治原则(个人不可侵犯的自由)来表达基本的符号原则(意义约定俗成)。洛克财产论见于他匿名发表的《政府再论》,该书的发表与《人类理解论》在同一年(1690年)。其主要宗旨是叙述私有财产的起源,给他所谓“公民社会”赋予合法的地位。他的第一本《政府论》,怀疑上帝赋予亚当及其后裔独霸

地球的权利，怀疑因此而形成的一个连续不断的父权制（君权神授）；他的目的是要使世袭君主的合法地位失去信誉。在《政府再论》中，他试图说明，财产差别如何起源，虽然上帝最初把世界赋予了所有的“男人”（而不是妇女），使之成为他们的公共遗产。^[55]洛克假设，世界上的一切事物是一切人的公共财产。既然世界上的物质材料是自然界的自然产物，“自然界是我们大家共同的母亲”，没有任何人有权利独占那些物质材料。然而，这个原初的共有状态没有维持很久，因为一旦行动，人们就对世界产生影响，他们就把自己的劳动和物质材料“混合”起来了。劳动不是公共财产，而是个人的私有财产：“虽然地球和低级动物对所有人都是一样的，然而每个人在他自己的身上拥有个人的财产权；除了自己之外，谁也没有权利拥有这个身体。这个身体的劳动及其双手的工作，可以说就是他自己的财产，这样说是恰如其分的。”^[56]我们有自由用自己的生命来创造自己的财富。在劳动的过程中，人们把自己的劳动和共同的自然界混合在一起之后，有人就会把自然界的一部分圈定到自己的范围里。洛克说，劳动几乎提供了产品的全部价值。最初对自己劳动的所有权，就转移到劳动所投入的物质材料中。于是我们就可以说，劳动涉及到的财产转移具有双重的意义，它既是个人的特征，又是实在的财产。（在第3章中，我将回到洛克思想中货币的或然地位〔problematic place〕。）

共同（或公共）和私人的分野，既是洛克财产思想的基础，也是他交流思想的基础。他的财产论所要解决的问题是伊甸园的自然状况如何过渡到市民社会的财产私有状况。他把财产共有当做令人昏昏欲睡的原始静态，这是以他读到的美洲印第安人的状况为模式。与此相反，每当人用自己天赋的能力来改造世界时，私有制就兴起了。共有制度是既定的状况，私有制度是成就的东西。私有制需要保护，共有制却被视之为理所当然。（他在公共和私有问题上倾斜的权重，正是他与后世对个人主义持批判态度的学者的区别。比如托克维尔^①就想保护公共领域，使之不退化为私有的东西。）洛克对语言的描述，就是把他对财产的描述颠倒过来：世界经验的私有者团结起来，求得对世界的共同理解。交流就是把个人的东西变成共同的东西。感知和劳动类似：人们在感知世界的过程中，把世界的零散片段储存到自己身上。因为他把个人的劳动看成是最重要的东西，所以他肩负着一个任务去说明，不同的人何以求得共同的理解。

由此可见，洛克对财产和交流的描绘是一对孪生子。关于财产，他必

^① 托克维尔，Alexis Tocqueville，1905—1959，法国政治家、历史学家，主要著作有《美国的民主》、《旧制度与大革命》。——译者注

须说明,如何从共有过渡到私有(物质上的私有);关于交流,他必须要解释,如何从私有回到共有(脑子里的共有)。我认为,他的语言论,尤其是他首创的“交流”(communication)观念,是企图在一个总体的理论中堵塞一个漏洞;这个理论在解释自由个体如何组成社会时,做得不够充分。洛克想假设,共同的意义起初并不存在,然后他就问,共同的意义如何起源。他不把个体脑子的兴起当做问题,而是使公共意义看上去模糊不清、不太可能。但是,他当时正在进行政治斗争,所以他不得不假定个人的首要性。“交流”的观念说明,有一条路可以使个体共存,而又不必危及自己的自主权。个体几乎就像天使,他们能够共享思想。

然而公平地说,洛克的优点之一,就是他没有把天使当做模特:他容许语词中实用主义的临时对付。在交流这个问题上,他和他之前之后的梦想家有一个区别。不错,他把思想的传递作为语言的生产性语法的规范(“为了让语词服务于交流,就需要……它们在听者的头脑中唤起的观念和说话人脑子里的观念完全相同。没有这一点,人们就是用噪声和语音塞满彼此的脑子,却不能传达思想,不能把观念袒露出来;然而彼此把观念摆出来却是话语和语言的目的”(《人类理解论》第3.9.6节)。然而,他并不认为,我们可以像天使那样交流。他说:和我们相比,神灵“有一个更加完美的思想交流方式。我们热衷于用实体的符号……然而,说到直接的交流,由于我们在自身内部不可能(做交流的)实验,因而根本就没有交流的概念,所以就不知道:既然不使用词语,神灵怎么能够完成迅速的交流;也不知道,没有身体的神灵怎么能够成为自己思想的主人;更不知道,他们怎么能够任意交流或隐藏自己的思想,虽然我们不得不假定,他们有这样的威力”。(《人类理解论》第2·23·36节)洛克在他的认识论边缘跳舞,探索他没有任何感知经验的东西。当然,这正是问题的要害所在:天使、六翼天使和神灵是回避我们的理解的。(天使没有容纳个人思想的身体,怎么能够有自己的思想。这个问题正说明了洛克的一个原理:物质体现是私有财产的源泉,是内部心灵的容器。)与此相似,洛克容忍观念传递中不同程度的精确:他区分“一般”的交流和“哲学”的交流(《人类理解论》第3.9.3节)。前一种交流允许习惯之中的语词和观念的松散关系,后者适合于科学的研究,它需要的精确程度就要高出许多。

洛克使用的“交流”(communication)观念是以下三者的结合:圣奥古斯丁内在和外在的符号学,个人自由的政治纲领,清晰传送过程的科学想像。他不把交流看成是思想传递的规范,可这是他自己的原则不容许的东西。即使他没有完全展开论述交流的自我矛盾——头脑共享的可能性和唯我论的恐怖——的一切后果,然而他给后世对“交流”问题的思索指

明了方向。今天，我们哀叹语词不足以捕捉内心的感情，害怕语词的残暴力量，赞扬科学方法是合理交流的保证；他的遗产就存活在我们身边。他教导我们把个人看成是意义的储存所，那是出于对政治后果的害怕。如果说个人不控制意义或者说意义在个人的经验之外，洛克的后继者就会害怕，暴政就在附近徘徊。只有坏人才认为，意义存在于人脑之外，因为其他任何处所都是对人的尊严的冒犯。脱离社会关系的语词在最可怕的情况下，可能堕落为暴力的工具，强加在我们个人独特的经验之上；在最好的情况下，孤立的语词也只能够是理解自己的笨拙的工具。交流是脑子里私有财产的观念，使交流既是人之必需，又不可能达成。

对洛克的后继者来说，交流既注定要失败，又令人庆幸地不需要语言。^[57]洛克给个人赋予意义和财产的自主权，使后继者在交流中的希望和危险并存。他的思想即使并非总是后继者的源泉，至少成为许多后继者观念的典范。把语言的社会生活界定为交流，这就使个人成为决定意义的上帝；然而，它又模糊了甚至妖魔化了任何概念的公共意义。这个始作俑者给个体赋予主权的地位，这管束了交流，又造成混乱。每当我们准备思考或谈论交流这个观念时，我们几乎总是发现，我们是在上演一出富有哲理和政治意义的戏剧。这出戏最早的执笔者就是洛克。

2.3 19世纪的招魂术

洛克一点也不浪漫。他的宇宙是一个一清二白、秩序井然的宇宙，由感觉和粒子组成。疯狂、神秘、对遥远的爱的渴望、亡灵的出没——诸如此类的东西在他的著作里几乎找不到任何蛛丝马迹。但是，到了漫长的19世纪，从法国革命到第一次世界大战，交流观念的主导话语始终包裹在浪漫主义的云雾之中。唯我论和意识一致论只不过是洛克语言景观中的两个极端；大多数时候，至少在日常的用途中，这两个极端能够很好地运转。然而到了19世纪，孤独的痛苦和众生一致的渴求，就更加强烈，就不是洛克时代所能相比了。浪漫主义派的代表布莱克早期曾经表示，他对洛克感到“鄙视和厌恶”，并且断言，“过去仅仅是想像的东西，如今已经得到证明了”。物质宇宙和心理世界混为一谈的思想扩散开来，希望像天使或亡灵一样交流的思想也迅速蔓延。

梅斯梅尔医师及其流体

梅斯梅尔医师的催眠术及其派生术，对19世纪的文学和思想产生了巨大而隐秘的影响。他的催眠术充分玩弄了洛克语义个性论的文化后果。他所描绘的与他人的一致，不仅可能是心灵和谐的景象，也可能是失

去自我、屈从他人意志的噩梦。他的催眠术，侵犯自我，既使人感到害怕，又令人感到幸福；使许多人既感到神往，又感到恐怖，包括许许多多法国、德国、英国和美国的作家：巴尔扎克、莫泊桑、费希特、霍夫曼、坡、霍桑、布朗宁夫人、斯蒂文森、毛里哀。莫泊桑笔下一位接受梅斯梅尔治疗的人物，发出了这样的哀叹：“有人揪住我的灵魂，控制我的灵魂。有人指挥我的一切行动、一切运动、一切思想。我自己什么都不是，只是一个吓得魂不附体、受人奴役的看客，我是一个旁观者，看着我正在做的事情。”^[58]毛里哀的《翠尔碧》(Trilby)，是19世纪90年代甚至是整个世纪最畅销的小说，说的是这样一个故事：神秘的斯文加利(Svengali)用催眠术把一个五音不全的英格兰妇女变成一位很有修养的歌唱家，给她的身体和心灵造成极大的伤害。催眠术给我们打上了受控和诱惑的烙印，难以消除；但是，矛盾——自我既因为自主而封闭，又因为开放而危险——却是洛克造成的。梅斯梅尔催眠术说明，浪漫的精神交流可能是一柄双刃剑，既是罗曼蒂克的幸福，又是心灵伤害的恐怖。

人们用催眠术(mesmerism)这个词的时候常常忘记，的确有一个历史人物梅斯梅尔^①。他自认为是研究人类心灵的牛顿。“梅斯梅尔术”(mesmerism)和“梅斯梅尔治疗”(mesmerize)这两个词很少使人想起梅斯梅尔医师，而是只想到催眠术。这种现象是19世纪40年代才被命名为“催眠术”(hypnotism)的。梅斯梅尔时代的男人都喜欢用自己的名字给电学术语命名(伏特、伽伐尼、高斯、瓦特、欧姆、安培)。梅斯梅尔认为，“动物磁力”——梅斯梅尔也用他的名字给他这个发现命名——既是物理的吸引力(重力)，也是社会的吸引力(爱)(这个磁力观念包括天体和地球生物的宇宙磁力，在德国思想中还有比较早的根源，见于在帕拉切尔苏斯[Paracelsus]和基歇尔[Athanasius Kircher]的著作中)。^[59]维也纳先后出现了一批号称掌握了灵魂秘密的医师。梅斯梅尔就是这批人的开山祖。他是一个诡诈的共济会会员、好大喜功而又有几分诚意，是一个江湖庸医。在1778至1785年法国革命前夕的巴黎，他在上层阶级中滔滔不绝地推销自己的货色，相当成功。他说，有一种弥散在宇宙中的“流体”是疾病和健康的关键所在。该“流体”在人与人之间，在人和宇宙之间流动，像磁力一样远距离发挥作用。(他所谓的“动物磁力”是要和物理磁力区别，动物[animal]的拉丁字 *animus* 有精神的意思，所以他所谓的“动物磁力”就是精神磁力。)18世纪后期，流体的观念处在科学前沿，比如在现代化学始祖

^① 梅斯梅尔，Fianz Antone Mesmer，1734—1815，催眠术先驱，认为看不见的神秘流体影响人类健康。——译者注

拉瓦锡的著作里就出现过。达恩顿(Robert Darnton)在《催眠术》中就一语双关地说：“所谓的流体已经够多，哲学家就提出不少，足以使18世纪的读者晕头转向。”^[60]梅斯梅尔及其门徒并不认为自己装神弄鬼，也不认为自己是在玩弄把戏，而是认为自己在理性上迈出了一大步。他们提出的是物质力量和道德力量的统一理论。正如万有引力使星球固定在轨道上一样，他们提出的“动物磁力”使人的心灵充满爱意、保持健康且能够互相交流。

梅斯梅尔用动物磁力治疗病人，主要是贵族妇女，一般的病症是后一代人所谓的神经症。病人的惊人“康复”常常发生。他认为是自然而不是心灵的结果，是生理而不是心理的结果。他就像哥伦布发现一个新大陆(无意识的大陆，神经症和催眠术的半岛)，可是直至临终一日仍然不知道自己出了错。^[61]他的治疗术几乎是浪漫而诱人的滑稽表演——部分原因是，他的催眠术提供了浪漫色彩，带着许多爱和痴迷的意象。当一根导磁体使病人陷入“危机”(歇斯底里、癫痫)之后，那就像一场滑稽表演，他就说，那是他把动物磁力流集中在他的眼睛和双手。他在催眠术中的催眠师“他”就足以完成治疗，就像心理分析中的“他”一样，因为他这个催眠术的社会星座有一个典型的特征，由一个男的催眠师和一个女病人组成——这个组成不会阻碍焦虑，包括性焦虑和非性的焦虑；他的治疗室内用上了填充料和希奇古怪的花哨装饰。^[62]实际上，在一桩有名的案子中，梅斯梅尔被控强奸了盲人作曲家帕拉迪(Maria Theresia von Paradies)，他曾经短暂地“治好”她的眼睛。他治疗时用的东西有各种道具：磁棒、磁化的瓶装水、魔杖，再加上按摩和音乐。病根是阻挡流体在身上流动的“障碍物”。梅斯梅尔用手在病人全身按摩，去寻找病人磁场的“磁极”，或者用磁体在病人全身“打开通道”(make passes)。也许这种技术正是后世“勾引”(make a pass)一语的来历。许多其他的东西，也是从催眠术传到浪漫主义再传到浪漫调情的。

动物磁力形成的意象，是两个或两个以上灵魂的融合，相当吸引人。这个意象，加上浪漫主义和神秘主义思潮，在19世纪的欧洲文学和美国文学中振荡。梅斯梅尔催眠状态中使用的一个字眼 *en rapport* 经常翻译为“交流之中”(in communication)，这个字是从电学中借用的。^[63]18世纪后期的实验证明，人体可以导电。伦敦、巴黎等地有一个流行的游戏，就是

~~~~~  
动物磁力形成的意象，  
是两个或两个以上灵魂的融  
合，相当吸引人。这个意象，  
加上浪漫主义和神秘主义思  
潮，在19世纪的欧洲文学和  
美国文学中振荡。  
~~~~~

手拉手组成一条电路，体会电脉冲。如果短路，就是没有电的“交流”。要使电路畅通，人们就得交流或接触。^[64]梅斯梅尔似乎利用了电流的观念，把它作为治疗手段之一。病人站在一个圆桶周围，每个人手扶一个铁格子，桶用来集中病人的集体磁力。病人感到流体在周身流动，先后经历“危机”过程。过了一段疗程，病人不再需要治疗的道具圆桶，只需要梅斯梅尔治疗师隔着一段距离用眼神发功就行了。两个“交流之中”的灵魂可以共享所有的思想感情。有些梅斯梅尔治疗师声称，哪怕病人远隔千山万水，也可以产生“感知共享”（“感知共享”成为以后在传心术中的术语）。^[65]在这里，又出现了从电学到心灵交会的迁移。

在动物磁力对主体和客体具有相同的控制力这一点上，很快就出现了分歧。早在 1785 年，流体论者 (fluidists) 和泛灵论者 (animists) 之间就出现了裂痕。流体论者紧紧守护难以捉摸的流体观念。泛灵论者认为，梅斯梅尔治疗师的效果得利于社会心理因素，尤其是治疗师的意志力；这些人就是催眠术的老祖宗。1784 年，一个科学委员会使梅斯梅尔信誉扫地。这个委员会由拉瓦锡 (Antoine - Laurent Lavoisier)、富兰克林 (Benjamin Franklin)、居洛丹 (Joseph - Ignace Guillotin) 组成。委员会宣告，梅斯梅尔治疗术完全是基于幻想，而不是因为物理作用 (更加符合培根的现代科学宪法！)。此后，梅斯梅尔默默无闻，了却残生。

动物磁力说的第三个派别是最短命的。有些人认为，人们进入“交流”的状态是卢梭政治同情论自然而圆满的结果。梅斯梅尔最有权势的门徒伯加西 (Nicolas Bergasse) 这个法国革命的重要人物，提出的一套东西后来被称为政治梅斯梅尔术。^[66]梅斯梅尔术适合那个时代新兴的民主情绪；它说明，每个人都有天赋的力量，专制或暴政都无法剥夺这种力量。^[67]伯加西认为，梅斯梅尔术是纠正卢梭哲学不足的一条道路。和亚当·斯密一样，卢梭把设身处地作为风度和道德的基石。然而，伯加西认为，他们没有把问题说透。他不想只满足于理解他人；他想要一种与人接触的保险办法。对他而言，梅斯梅尔术实现了卢梭的政治同情论。这是因为它证明，我们精神上的兄弟情谊需要磁力的物质转移，而不仅是想像。^[68]这样的情谊需要真正的感知共享，而不是单向的情感移入。

德国唯心主义奠基人费希特 (J. G. Fichte) 把动物磁力叫做“唯心主义的物质化” (physicalization of idealism)。^[69]动物磁性及与之相似的派别显然是一种“为人民的唯心主义” (idealism for the people)。这些派别把精神、灵魂、时空的消除带进了起居室和会议室。唯心主义在这里完全摆脱了严厉的否定；它是一种存在的物质实体。比如，在霍桑《奇异的书》(1952 年) 里，就有一位冒牌的“教授”，在一个村子的议事厅里大谈梅斯梅尔术。

小说中的叙述人评价教授的讲演时说，“他口若悬河、花言巧语、华而不实、玩弄灵性的骗术，然而，他自始至终都表现出冷酷而死板的唯物主义……哪怕他假装手握弥漫宇宙的流体——他就是这样肯定的——把流体装进一个玻璃瓶里，我也不会感到吃惊。”^[70]爱默生反对梅斯梅尔术，不足为奇。^[71]他的超灵(oversoul)绝对不是那种可以装进玻璃瓶的东西。但是，如果有一个高雅的爱默生，肯定就有一屋子的下里巴人，迫不及待地盼望听到好玩的东西。

梅斯梅尔治疗术的控制观念，通过催眠术传入集群心理，也传入了大众传播视野，再传入20世纪变味的传播学中。^[72]梅斯梅尔的思想在法国革命中是一只活跃的政治力量，可是它很快夭折。不过，作为大众传播赎罪和恶劣形象的储藏所，他还是阴魂不散，这是由于它对群众心理的影响，因为群众心理以催眠术为中介。^[73]催眠术显示，洛克自我赞同的大本营有其脆弱性，如今，它已经成为一个主要的暗喻，用来描绘独裁者似的广告人的魔力，他们凭借广播、电影、电视对受众产生影响。梅斯梅尔的阴魂在塑造人们对大众媒介的理解中，起到了一定的作用。20世纪的人知道，大众媒介是大众控制和劝说的工具。由于大众媒介不断重复、无处不在或下意识的不公正技巧，所以它们能够躲避公民警惕的意识，直接进入我们动物世界悠久恐惧(或愚昧与怠惰)的底层。

招魂术的灵媒与媒介

梅斯梅尔生不逢时，他看不到电报如何使人处于“交流之中”。不过，人们已经普遍接受了有线电报、无线电报；这说明，电流能够使灵魂融合的梦想经久不衰。1842年，莫尔斯(Samuel F. B. Morse)向美国国会申请拨款，铺设华盛顿到巴尔的摩的电报线。表面上看，这个议案似乎荒谬绝伦，所以来自田纳西州的一位谦和的议员居然挖苦地提议，把莫尔斯申请的这笔拨款的一半用来研究梅斯梅尔的催眠术。毫无疑问，他觉得很容易把梅斯梅尔的动物磁性和电报磁性混为一谈。^[74](莫尔斯得到了拨款——3万元。)梅斯梅尔催眠术和莫尔斯电报术都利用了一个共同的文化设想：人在远距离的电力联系。电报既刺激又利用了过去那些远距离非物质联系的话语。所谓闪电般快速的线路引起了一个问题。继韦纳(Norbert Wiener)之后，凯里(James Carey)把这个问题称之为“信号简省”(the economy of the signal)的问题：不是货物运输，而是信息差异的运输，而这些差异又没有明显的物质地位。^[75]多少天使能够在针头上跳舞的问题，就是电信号的问题——这个问题看不见、摸不着，然而它依赖互联线路的连续体。对许多人而言，电报似乎是一个悠久传统的最新版本而已，

这个传统就是天使和神灵远距离传送智能的问题。^[76]电报只需要一位译电员来解码和编码。

电报打开了通向神灵世界的天地。这不是狂想的比喻,不是我强加的马后炮。这个新媒介像幽灵一样在人们的心灵上撞击,大众对这个新技术的接受,就受到它决定性的影响。显而易见,和亡灵交流的招魂术(spiritualism)相仿的,是电报接收遥远讯息的能力。诚然,凭借中介和亡灵接触的抱负,古已有之;然而,作为有组织活动的招魂术诞生之日,是在1848年;那时距离华盛顿到巴尔的摩的电报线架设完工,刚好过了4年。招魂术的发明者是两姐妹,叫凯特和马格丽特,姓福克斯,住纽约州海的斯维尔镇,位于纽约州“过火的地区”(burned over district)——这个地区诞生的东西还有:摩门教、基督复临安息日、女权运动、柯达相机、施乐复印机(罗切斯特镇是复制机器及其机制的故乡:招魂术、摄影术和复印术)。^[77]福克斯家的这两姐妹宣告,她们发现家里有一个亡灵发出的击节声,这是一个多年前被谋害的冤魂死鬼。^[78]一开始就有揭露,击节声就是这两姐妹干的,因为只要她们不在场,就听不见那种声音。到了1884年,其中一人终于承认,击节声是她用脚指头关节发出的。

两姐妹懂得把击节声当做电报式的编码,试图填补生者和亡灵的鸿沟。刚刚开始的时候,亡灵只能够回答是非问题(又是“信号简省”原则)。后来,她们让亡灵走出数字领域,开始背字母表;在拼写单词和句子时,只要字母正确,亡灵就击打三次;这样拼写虽然吃力,但还是能够把单词和句子拼写出来。这个技巧成为显灵板的工作原理。^[79]“敲击字母的方式和电报是如此地相似,以致‘灵魂电报’这个词几乎从一开始就适用它。”^[80][19世纪50年代,《招魂术电讯报》(*The Spiritualist Telegraph*)成为纽约市一种主要的招魂术周刊。]1852年,福克斯两姐妹访问英格兰时,报上有一篇报道,说她们使用了一种“系统的电报形式”。^[81]这种精神和技术领域的杂交,在造就传播学的现代词汇和视野中,具有决定性的意义;也是洛克和梅斯梅尔方向的继续。清晰音信的收发,使两姐妹成为灵通世界的收发员。更加重要的是她们表演中的结构性疑问,这是她们号称接收到的信息中固有的成分。虽然揭批她们的大有人在,但是她们技巧娴熟、手腕高明,有人质问她们是否真正和幽灵世界接触时,她们总是能够给这个问题留下悬念。她们不能交流(这里是和死者的交流)的问题,反而刺激了人们的胃口。

招魂术的扣击声如流行病,如火如荼,席卷美国,席卷欧洲。到1850年,专门的杂志就已经诞生,招魂术的团体也建立起来,遍及纽约、费城、波士顿和普罗维登斯。福克斯家两姐妹受雇于巴纳姆(P. T. Barnum),成

为英美两国的名人。19世纪50年代，招魂术能成为声势浩大的运动，原因之一是，它像演戏一样好看，就像霍桑小说《奇异的书》里描绘的那样富有戏剧性。它给精神饥渴和厌倦的大众送来了食粮和娱乐。当时的宗教信仰危机和时代动荡，使人们苦苦挣扎，并深受其害。另外，它给美国人提供的宗教视野，摆脱了原来加尔文教派的严酷和消极。^[82]它指出的道路，是与幽冥世界交流而不必严格要求个人正人君子风范的道路；阴阳世界的另一边会招之即来。

招魂术运动强调的是，每个人——包括妇女并特别是妇女——有能力成为精神生活的灵媒。这个运动和社会改革的努力有联系，当时的改革运动有废奴运动、禁酒运动和女权运动。实际上，招魂术诞生的时间和女权运动诞生的全国代表大会，刚好在同一年，即1848年。那一年，斯坦顿(Elizabeth Cady Stanton)和莫特(Lucretia Mott)发动的现代女权运动的全国代表大会，在塞尼卡福尔斯城召开。福克斯两姐妹加入了激进的废奴运动圈子。布洛德(Ann Braude)认为，招魂术给妇女提供了重新界定妇女性别类型的手段——尤其是重组妇女敏感、被动接受精神现象的手段。招魂术给她们提供的路子，使她们有了公开讲话和行动的力量——至少是到19世纪的80年代。到了80年代，压制的气候兴起，灵媒的文化威望被贬低为出轨。^[83]在维多利亚时代的文化中，灵性至少是对妇女开放的一个领域。凭借灵媒的交流史不像凭借媒介的交流史，它始终是由妇女主导的。“medium”(媒介/灵媒)这个术语既描绘电报(跨距离的交流)，又描绘人这个渠道(在生死两界之间交流)。这两种手段——灵媒也好，媒介也好——都需要对以太似的远距离印象非常敏感。

到了19世纪80年代中期，幽灵就不再局限于发出扣击声，灵媒们采用了各种媒介去弥合阴阳两界的鸿沟，包括掀翻桌子、写字、说话、画画、唱歌、跳舞、置换有生命和无生命的客体、乐器尤其是吉他等等。^[84]典型的招魂术流派当然是这样的降神会(séance的词源在法文中是坐好让人画像或一场表演)：借助一个“灵媒”或“敏感的人”，人们常常代表一位悲痛的家属在此召唤亡灵。比如，林肯夫人请一位灵媒到白宫去召唤她去世的女儿(女儿的亡灵画成一张像，她已故的丈夫在她的上方俯瞰着她，神态慈祥)。招魂术是维多利亚时代亡灵崇拜的显著表现。降神会提供了多样的宗教经验，这样的经验既有经受实证研究的潜力，又可以摆脱地狱或诅咒的恐惧。彼德·华盛顿说得好：“降神会提供了一种新形势的宗教交流；在这里，证据取代了信仰，显圣的亡灵取代了圣餐中的血和酒。”^[85]和隐形亡灵的接触，不依靠人的正义，而是看你能不能请到合适的灵媒；你从中得到的启示不是靠信仰，而是靠感官。亡灵显现的并非总

是崇高的东西。正如梭罗(Henry David Thoreau)的妙语双关戏言(他总是乐意把北方佬的精明推向滑稽的极端)所云,倘若降神会的灵媒能够给他一幅可靠的长生久视的图片,他情愿用他的永垂不朽换一杯啤酒。^[86]这种爱伦·坡式的对死亡恐惧的浪漫调侃,的确比较罕见;我们常常看见的倒是安抚心灵的打油诗,再就是与已故英雄的幽默对话。

就像上述电报的情况一样,照相机也是这样。亡灵摄影术演变出多种形式和风格。众所周知,人们普遍认为,银板照相法是闹鬼或篡夺上帝地位的照相法。由于曝光的时间很长,需要二三十秒,银板照相的照片模糊,照相的形象就如幽灵。尤其是儿童,他们不能摆好姿势一动不动,常常是让他们睡觉的时候照相,照出来的相片总是让人吓一大跳,很像是悼念死者的纪念。^[87]起初,亡灵摄影术始于人像摄影,典型的做法是曝光两次以上,以便产生被幽灵包围或拥抱的效果(从电影的角度说,这些幽灵叫“临时演员”)。肉眼看不见幽灵,镜头却是能够捕捉的。亡灵摄影术发挥文献记录(幽灵的确存在)、抚慰(安抚死者)和娱乐(19世纪视觉娱乐)的多重功能。

内战之后,招魂术更加偏重视觉,有了演示显灵的灵媒;她们变幻出一些形象,声称能够拍摄幽灵的照片,展示飘浮的乐器、手、脚,甚至是完整的幽灵;1874年,库克(Florence Cook)展示克鲁克斯(William Crookes)的“凯蒂王”即为一例。此时,灵媒和她们使用的道具一样更加复杂。她们用衣橱做道具。幽灵在里面的表演更加喧闹滑稽,幽灵可以发出响亮的音乐声,对观众发出骚扰;尤其重要的是,幽灵还可以活生生地显灵。贡宁(Tom Gunning)的书里描写过这种衣橱表演的惊人之举,认为这是19世纪后期各种形象表现技术的暗喻。^[88]灵媒乔装一番,在照相人之间穿行,自称为亡灵,抚摩甚至亲吻在场的人,象征性显灵是无可争辩的事实,真的是血肉之躯显灵。

显灵最奇怪的是所谓“外质”(ectoplasm),这显然是灵媒的身体直接投射的图像。在这里,灵媒超越了道具的效果,不仅发出鬼魂的视听效果,而且是直接幻化出幽灵的身体。“外质”是“19世纪幽灵世界的精致产品”,“它色白,粘稠,带臭氧味”,偶尔“呈绿色、黑色甚至是肉色”。^[89]“外质”在生理学上的显著性,超过了19世纪末的摄影术、电影和打字机(凯特莱牌),走向一种非虚拟的现实;不仅眼睛、耳朵和感觉器官可以在远距离复制,就连肉体也可以复制。法国有一位灵媒自称为埃瓦·加里尔(Eva Carriere)。她在心理研究中留下的名字简称为埃瓦·C。据说她可以从嘴巴幻化出外质,包括乳头、肚脐和阴道。其他的灵媒用其他的七窍,包括鼻孔;她们从中发出的外质或为固态,或为气态。一位作者说,外

质是“灵媒的一种物质复制”——另一种形式的幻影幽灵。^[90]慕尼黑的内科医生诺特钦，在世纪之交和埃瓦·C 研究、合作、勾结（在多大程度上是自觉勾结就不太清楚）。在他大部头的《显灵现象》中，描绘了埃瓦·C 显灵的情况：白色的线条、云雾、手、手指头、头颅、肢体、假足，各种形状的白色肉质物体，以及“人和动物的肢体”。他的书令人毛骨悚然，近乎淫秽。这位正人君子医生，据说是用医学的客观性，极其详尽地描绘了他检查埃瓦·C 裸体的情况，在她显灵前后各做一次检查（以防止她使用任何道具）。此外，他还附录了埃瓦·C 的 225 张照片，包括皮氏培养皿中一块肌肉的照片。^[91]

在招魂术的显灵中，包括在令人称奇的一个生造字“遥感质”(teleplasm, 远程传导的肉体)里，交流的装置——换言之即是灵媒——似乎能够再现视觉、听觉和言语的东西，而且能够传输或“赋予活力”(energize，“星球之旅”的电影就用了这个词)，给人形的躯壳注入活力。换言之，显灵就是在远程通讯的媒介中再造肉体。当然，活生生肉体的再生产，是女人的领地。我没有听说过有什么男人当灵媒的事情。“外质”是对圣餐的拙劣摹仿（用肢体来证明看不见的力量），是对生育的拙劣摹仿（埃瓦·C，这位野心勃勃的夏娃，做出一切生命之母的姿态）。^[92]也许，“外质”是最重大的渴望的最绝望的版本，就是卡夫卡在铁路、汽车、飞机发明里看到的最绝望的版本：远距离输送灵魂，不是输送其精神，而是输送其肉体。无论“外质”的意义是什么，它表达的——而且是用最奢华的方式表达的——是 19 世纪末期和 20 世纪初期发展中的媒介文化。它提供的是不可否认的存在，它可以平息令人痛苦的怀疑，对交流过程中模仿、作假和失败的怀疑，都难以成立了（见第 5 章）。

招魂术是一个重要的领域，现代传播学许多新形式的文化含义和形而上含义，都是在这个领域里演绎出来的。上文已经就此做了暗示。此外，招魂术还是我们今天许多术语的源泉（媒介、信道、交流等）。灵媒类似我们今天的媒介(Mediums resembled media)。这是由于她们有千里眼和顺风耳的能力，也就是远距离传送声像和视像的能力。招魂术是一种文化现象，鱼龙混杂，既有江湖郎中马戏团似的滑稽表演，也有非常真诚的研究，它探索的是有没有可能和天国的幽灵接触。这些严肃的人士包括英国社会主义之父欧文(Robert Owen)、与达尔文同时发现进化论的华莱士(Alfred Russel Wallace)、克鲁克斯爵士(Sir William Crookes)、洛奇(Sir Oliver Lodge)爵士，以及后来的科南·道尔(Sir Arthur Conan Doyle)爵士。招魂术中的“交往”横跨物质传送(电报)和精神传送(来自天国的信息)。媒介的招魂术意象在今天的传播学中还是挥之不去，就在我们身边。^[93]

今天的招魂术使用视听媒介来接收亡灵的消息,这和灵媒召唤幽灵很合拍。在今天的欧洲、北美和拉丁美洲,招魂术的传统和运动仍然强大,只不过规模比较小而已。描写招魂师的志书,研究招魂术的人对“交往”和冥想问题的兴趣,还是经久不衰。一群威尔士的灵媒执着地描写“自己的痛苦、孤独的经验、对交往的焦虑”。^[94]一篇对法国灵媒的研究报告更加新鲜,其主题是如何使用视听媒介来和亡灵接触。^[95]一位美国灵媒最近说,她喜欢用录音机:“有了自动的书写之后,你真不知道,是你的无意识在说话呢,还是幽灵在说话呢。”^[96]机器记录亡灵世界信息的方式更加客观。具体地说,任何白噪音(white noise)的源头,既可以掩盖也可以揭示亡灵的耳语。你可以录下这种噪音,分类筛选——在低速、高速、前进、后退等极其枯燥的过程中进行——对亡灵世界的声音做录音整理。幽灵说的话似乎遇到语法和句法的困难,但是他们支离破碎的语言风格,也符合电报语言的传统(和平常其他情况一样,人间的历史似乎也决定着亡灵的习惯)。1995年,《大众电子》甚至发表了一篇如何给鬼魂录音的文章,其风格颇为合适,它以冷峻的笔锋叙述鬼魂的声音。^[97]招魂术的运动探索的,始终是跨越鸿沟交流时遇到的麻烦和乌托邦。

以太的嬉闹:心灵研究

此外,招魂术还是物理学和形而上学的桥梁;洛奇和克鲁克斯都是研发无线电的关键人物。无线电技术和招魂术的相关性,没有逃过他们两人的注意。正如历史学家亚当斯(Henry Adams)所说,英国科学的伟人——牛顿、达尔文和麦克斯韦——都曾经“在超感知的海洋里欢快地遨游”^[98]这样的遨游最显著的表现是1882年在伦敦成立的心灵研究会(Society for Psychical Research,缩写为 SPR),美国的心灵研究会则是1884年在波士顿成立的。这是一个松散的组织,成员有笃信招魂术的人;思想开放的怀疑论者,他们愿意用科学检验超正常的现象;还有公开率直的揭露批判者。英国的心灵研究会把当时领头的科学家当做自己的成员;这个研究会推行双重的方针。一方面,它要挡开在中下层阶级中流行的招魂术的混乱局面;另一方面,它又要保存对超感知宇宙恰当的科学把握。这个超感知宇宙包括以太的辐射和心灵的发送。这种走钢丝的两难有一个例子,19世纪后期物理学的泰斗开尔文爵士(Lord Kelvin)同意,除了平常的感官之外,还有第六种“磁力感官”;尽管如此,他还是以居高临下的态度和那些“匍匐在地的迷信”拉开距离,他所谓的迷信指的是梅斯梅尔催眠术和招魂术。^[99]因为友谊、家庭或个人倾向,英国许多物理学精英和保守的政治伦理保持密切的关系。西奇威克(Eleanor Balfour Sidgwick)就长期

担任英国心灵研究会会长，她是保守党政府首相贝尔福(Arthur James Balfour)的妹妹。她认为宇宙由一种超验的、看不见的秩序原理——以太——结为一体，这样的构想当然和保守的社会观点产生共鸣。^[100]

以太这个观念使人想起牛顿所谓“感觉器官”。这是关于物质和心灵终极统一的各种猜想的繁育场所。迈尔斯(Frederic W. H. Myers)这位古典的博学鸿儒、柏拉图主义者、“心理研究会创始人”曾经说：“在心灵领域完成分光镜和万有引力在物质领域里完成的东西，这就是我的理想。”^[101]亨利·亚当斯或许是19世纪末探索物理学的文化意义和哲学意义最机敏的科学家，他说以太是“对物质和心灵提供同等支持的、浑然一体未经分化的一种物质”。^[102]在上述言论中我们看到，19世纪传播的观念就像17世纪一样，在物理和心理两个领域徘徊。

对于一切容纳光电磁远距离作用的媒介来说，以太是母体。麦克斯韦(James Clerk Maxwell, 1831—1879)的方程将电、磁、光、热统一起来，他是现代无线电传播的重要源泉，大概也是牛顿和爱因斯坦之间最伟大的理论物理学家；可是在以太这个问题上，他越来越富于狂想(虽然和一些过分投入的同事相比，他自称是把以太当做猜想而已)：

行星之间和星球之间辽阔的区域，再也不会被认为是荒漠的地区了。造物主没有用他王国里的多重符号把这些区域填满，他认为填满是不妥当的。我们将会发现，这些区域充满以太这种介质；因为以太充塞得很满，所以人力要抽空很小一部分也是不可能的，人要在以太无限的连续性里制造最小的缺陷也是不可能的。以太在星球之间延展，连续不断。天狼星里的一个氢分子振动，以太这个介质也要随之而振动。^[103]

麦克斯韦接着论述了牛顿的传统。他在以太中看到了神性的符号，以太强化了星球之间的区域；不过，就在这同样的介质中，他预料到无线电的远距离感应，预料到无线电能够接受无限远的振动。^[104]宇宙似乎处在常衡不断的交流之中。^[105]

作为科学概念，以太因为迈克尔森-莫雷(Michelson - Morley)1881年的试验而受到怀疑。试验结果无法验证以太对光速的吸引力。后来，爱因斯坦1905年的狭义相对论，对以太概念又一次打击。不过，它还是沿用到20世纪中叶，被用作“空气波”的比方。比如，BBC的创始人里斯爵士(J. C. W. Reith)1924年就写道：“无线电媒介显然依赖宇宙中以太的观念而运转，这是一个迷人的、梦幻的、大约难以理解的媒介。”^[106]书中充满困惑。在物理学上，他是落伍了；但是在金钱问题上，在迷人的环境

中,他却紧跟时代;早期广播手段的话语就是迷人的环境。显然,“无线电”一词夸耀的是远距离的作用;无线电通讯是一百年物理学发展的技术皇冠,从奥斯特(Hans Christian Orsted)到法拉第(Michael Faraday)到麦克斯韦到赫兹。无线电广播凭借的,是不久前刚分析过的电磁波频谱(频谱[spectrum]这个字原来的意思就是鬼魂)。无线电具有使电报奇幻的一切东西(电载的瞬即传播的智能),而且它还具有一个额外的优势:除了以太之外,它再也不需要任何东西。我们已经进入了传播问题的核心地带:凭借看不见、难琢磨的物质联系实现人与人的接触。无线电使天使和梅斯梅尔催眠术的梦想再次活跃起来,同时又满足了人们的这个梦想。

19世纪90年代无线电的前景,20世纪初前20年无线电的开发,产生了大量“庸俗的迷信”,使开尔文爵士及其同胞吓了一大跳。X光、放射性和无线电,全部是19世纪90年代发现的;这激励了各式各样的作家。他们留下的著作仍然占据着图书馆尘封已久的好多个书架。1913年一位名叫斯坦顿(Horace C. Stanton)的人写了一本书,这本书的名字就让你感到当年疯狂的躁动:《天国的传心术:今世的心理现象,预示着来世的超验能力;心理学和圣经证明,天国之人可以立即跨越无限的距离,刹那之间实现交流》。正如物理学家亚当斯所说,“物理学陷入形而上学的困境而发狂”。^[107]

诚然,看见有人把无中介交流和深刻的形而上兴趣结合起来的那些极端的形式,你不免要忍俊不禁。然而早期无线电的历史确实和许多大胆的狂想不可分割。这些狂想有:灵魂的飞翔,无需肢体而发出的声音、刹那之间在远距离现身等等。无身体接触的梦想,不仅是茶余饭后的重要话题,而且是技术发明的关键条件之一。比如,克鲁克斯爵士这个人,就具有不同的身份:他是法拉第的门徒、钻石专家、光谱学家;他又发现铊元素,发明阴极射线管;又搞招魂术和亡灵摄影术。他1892年写的一篇文章对第一代的无线电发明家产生了极其重要的影响。这篇文章题名“电力可能性初探”。谈到这篇文章,有人做了如下的评论:“无线电兴起之初,没有一个大人物不提及他1892的文章,在回忆录或通信中,都说这篇文章使物理学为之一变”。^[108]在这篇文章中,他大胆探索“通过不用电线的远距离感应”来“收发智能的可能性”。^[109]用莫尔斯电码调到同一频道,两个朋友就“可以进行交流,时间长短和频率都根据自己的喜好”。他甚至大胆地预测,也许“脑电波”可以在大脑之间传递。顺便说一下,脑电波的概念是19世纪80年代心灵研究中发明的概念,用来描写大脑之间可能产生的远距离感应。不过,等到20世纪30年代,这个术语才有了电生理学的意义。^[110]对克鲁克斯爵士而言,正如对其他许多人一样,无线电

信号的繁衍和思想的共享，即使并非不可区分，至少也具有一定的相关性。正如一位热心的心灵研究者所说，思想不是身体表达的一种符号，而是“一种力量，一种 X 形态的能量”。^[111]按照这个观点，“交流”的问题并不是爱或公正的问题，而是恰当地调整频道和渠道的问题。因此，交流理论仍然是费希特所谓理想主义物质化的传承。与他人接触中一切实在的精神问题和物质问题，都包含在广播的调频之中。

远距离的心灵感应是无线电广播的幽灵。1899 年，哈佛大学物理学家特洛布里奇（John Trowbridge）曾经给莫尔斯作传。他写道：“无线电的远距离感应，是最接近上苍赋予我们智能的心灵感应。”^[112]克鲁克斯把脑电波和无线电发送联系起来。与此不同，一位搞心灵研究的人 1907 年写道：“倘若机器能够产生以太波，有认知和交流的能力，那么我们人身上也应该有这样的能力。”^[113]1913 年《科学美国人》上的一封读者来信，表达了类似的观点。这位读者认为，马可尼^①的发明一旦充分应用，就可以使“人与人之间进行远距离交流……随心所欲、任何时候进行交流”，而不必借助技术设备。正如收发报机必须调节到同一频道一样，人与人也必须“在统一的目标和思想上强有力地扭结在一起”，只有这样才不必借助机器的帮助。^[114]编辑在给这封读者来信的回答里，做了一个重要的分别：“无线电报不传送思想，只传输信号，转换成可以理解的用于通讯的信号。与此相反，传心术（telepathy）涉及的是直接的思想交流。”^[115]真好，编辑认识到符号介入通讯的必然性。

反过来，传心术显然是在模仿电报超越媒介的能力，或许还以电话为摹本。传心术是迈尔斯 1882 年造的字，其定义是，“从一个脑袋到另一个脑袋的任何印象的传递，不依赖已知的意义渠道。”^[116]在这样的用法之下，“交流”一词始终摇摆不定，蹒跚于纯物理的意义（传输）和理想的社会意义（刹那间实现的接触）之间。传心术最初并没有什么超正常的意义，这和它目前的地位迥然不同。它当时的意图，是要从心灵研究的角度科学地解释招魂术现象。^[117]具体地说，传心术想解释灵媒本人都说不清楚的令人惊叹的问题；有的时候，灵媒可以私下和亡灵或活人进行通常不可能的接触。迈尔斯认为，灵

古人和今人都渴望能够

“在两个相隔很远的地方，在完全不需要已知的物质交流的情况下，跨跃空间遥远的距离”传递信息。

^① 马可尼，Guglielmo Marconi，1874 – 1937，意大利物理学家，无线电报发明人，1909 年诺贝尔奖得主。——译者注

媒得到的私人信息,不是她与亡灵的交流,而是来自于她和参加者之间的无意识的思想交流;她这里交流的渠道是思想迁移的准生理过程。迈尔斯试图简化灵媒的表演。这是否就是所谓“奥卡姆剃刀”^①原理,这是一个悬而未决的问题。迈尔斯的结论确实把气象万千的交流至少是局限在生命体的范围之内。不过,其他人造的词语也接踵而至:心灵感应(telepathy, 1892 年),即远距离的感知共享;心灵致动(telekinesis, 1890 年),即用心理力量使远处物体移动。到了 19 世纪 90 年代,传心术的观念已经传遍了英美文化的各个角落。这是古人和现代人一种共同的症状,古人都渴望能够“在两个相隔很远的地方,在完全不需要已知的物质交流的情况下,跨跃空间遥远的距离”传递信息。^[118]这段话不是讲传心术,而是讲马可尼的无线电实验。无线电的感应取代了天堂,成了和天使一样交流的道路。

本章结束之前,我举一早一晚两个例子,用它们来说明把无线电作为精神交流的手段。一个是吉卜林^② 1902 年的故事“无线电”,说的是一位年轻的药剂师。他患肺病,又患相思,来日无多,开始“创作”济慈^③的一些诗作。在浩瀚的幽灵世界里,生平的相似性显然使他对上了济慈的频道。主人公从来没有接触过济慈的作品,这一点是交代得很清楚的。与此同时,楼上住着一位无线电业余爱好者,想和其他的无线电收发报员联系;不过他只能听到英吉利海峡过往船只的通讯。这个重要场面的交流失败令人扼腕。“真可怜。你看见过招魂的场面吗?有的时候,它就使我想起这样的场面——断断续续的一些片段,不知从何而来——这里一个字,那里一个词。完全没有用。”^[119]这个故事的教喻是:“感应的种类有很多。”当然这里的感应是一个术语,意思是从空中接收信号。故事意外的转折说明,诗意的感应比无线电的感应更加灵光。囚禁在远方难以理解的信息,对远方细微振动敏感的“灵媒”——早在进入无线电领域之前,这些观念在招魂术中已经为人熟知。早期的无线电和招魂术的场面反映的,是人们互相联系的追求,这些追求常常成为漫游,往往在不经意间进入迷宫,探知已经迷失的或神秘的信息。写无线电的历史时,如果把招魂术当做累赘,那就是受到误导。招魂术是无线电发展的首要关键。

辛克莱尔(Upton Sinclair)1930 年写了一本书,叫《心灵无线电》(Mental Radio),说的是他妻子接收远距离形象的能力。这里的传输媒介,有点像

^① “奥卡姆剃刀”,简化论题的原理,因中世纪哲学家 William of Ockham 提出而得名。——译者注

^② 吉卜林, Rudyard Kipling, 1865—1936, 英国文学家,有“帝国主义诗人”之称。——译者注

^③ 济慈, John Keats, 1795—1821, 英国浪漫主义诗人。——译者注

广播凭借的以太。爱因斯坦为本书的德文版作序。全书共有 146 幅插图，多数是配对：第一幅是原作，由辛克莱尔或其他人画，第二幅由他的妻子玛丽·克莱格·辛克莱尔凭借感觉复制她看不见的画（或藏在盒子里，或搁在遥远的地方，由一位同胞观赏）。这些两两相对的画作常常被作为证据，说明心灵无线电（或者叫做电视，这是我们今天喜欢用的字）是可能的。辛克莱尔不但梦想，交流是等值意思的匹配，而且试图用毋庸置疑的视觉证据来证明这个梦想。

当然，实际上，这些配对的原作 A 和复制品 B，对那些并非先人为主的眼睛来说，难得有多少相似之处。每一幅图都配了长篇的说明文字，详细解释当时的背景和参加者的意图，以说明在表面的干扰之下，A 和 B 还是有相同之处。由此观之，他展现的情况说明，证据稀缺时，解释很费力——传播失败时就是这样，这是 20 世纪常见的一幕（第 6 章）。辛克莱尔使用的解释手段，刚好说明他在反驳的东西：他的妻子复制的画，来源于一个大环境的符号机制，而不是来自她直接的感知。他证明二者相同热情揭示的正好是棘手的区别。19 世纪 80 年代初，皮尔斯^①用双盲试验法做实验，防止主持实验人有无意之间的合作。^[120]相反，辛克莱尔却不注意把自己的主观解释意图排除在外。他的解读常常证明符号的多样性，证明任何并置的东西都可以产生联系。我认为，如果他和妻子认识到，自己发挥着超现实构造的积极作用，情况也许更加好些。这里的戏剧性不是在心灵无线电，而是在创造性劳动，创造性劳动可以弥合鸿沟。辛克莱尔认为，只有在传播超越普通的渠道时，传播才会神奇。

在一个精选的场景中，玛丽·克莱格·辛克莱尔在一个黑点的周围画了一连串的同心圆，又在同心圆的右下方涂了一团墨迹。她解释说，这是他患结核病的兄弟要咯血的预兆。几天之后，兄弟来访时，他们夫妇发现，他真是咯血了。于是辛克莱尔就得出结论说：“我相信，这是最能够说明传心术的证据，不可能再有更加明显的证据了。”^[121]倘若从危险的结核咯血场景转向不疼不痒的痔疮出血的场景，倘若这个转向是超常感知的证据，我们就可以和梭罗^②进行超常的交流，我们就可以在梦境中和他冷静地交流。在这里，宛如无线电的千里眼，还是要受制于文字一样——文字对人类任何形式的话语都有制约。结核咯血和痔疮出血两个场景之间

① 皮尔斯，Charles Sanders Peirce，美国哲学家、逻辑学家、自然科学家，实用主义奠基人之一，留下《论文集》共 8 卷。——译者注

② 梭罗，19 世纪美国重要思想家，超验主义代表人物，代表作有《瓦尔登湖》、《论公民的不服从》等。——译者注

产生联系,是因为这两个词有一个共同的词根 *hemorrh*,这个词根的扭结力量比千里眼的能力更加强大。无意之间,辛克莱尔发现,解释是绕不开的;语境对意义有细腻的决定作用;验证心态首先需要信赖。正如洛克一样,他想寻找一个比言语更优越的、了解感知的简省原则。出乎意料的是,他却回到了言语符号,言语符号真是太顽强了。辛克莱尔想绕开言语符号,反而和劝说、信仰的困难迎头相撞——这是古已有之的铁的事实,交流的梦想总是在这个问题上摔筋斗。被压抑的东西又冒了出来——这些被压抑的东西是:解释的必要性和心灵不可抹杀的独特性。

总而言之,一大串不依傍媒介、不需要解释的观念,进入了现代通讯的观念。这些观念有:战胜文字的精神;天使刹那间的交流;用可以感知的符号进行的观念“交流”;动物磁力对脑子的束缚;无线电的无线放射和脑电波的以太。“交流”一词,习用已久,指的是形而下或形而上的远距离作用,尤其是电报在人与人之间实现的通讯,它指的是一种共同的理解和相互的同情——不必借助比较形而下的语词或言语载体就实现的理解和同情。这里有一个难以跳出的困境:即使借助了电信技术和传心术,这样的交流,也是很难实现的完全的交流,也是很难摆脱障碍的交流。这个梦想仅仅是新电信媒介世界的一个方面;另一个方面则是一连串地地道道的灾难,比如发出错误的通知,无着落的死信,断头的电线,解释得朦朦胧胧的讯息。我们将会看到,交流的梦想使我们的渴望强烈,人们渴望摆脱道德上棘手的多元困境,我们生活在许多物种之中,它们的视角对我们隐而不显,而且绝对和我们的视角不完全一样。^[122]

注 释

1. Michael J. Reddy, “The Conduit Metaphor,” in *Metaphor and Thought*, ed. Andrew Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 284 – 324.
2. Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (New York: Cambridge University Press, 1979).
3. For the argument that the medium and message of John are revelation, see John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1991), chap. 14.
4. John 6:63 KJV.
5. For example, Augustine, *The City of God*, Great Books of the Western World, ed. Robert Maynard Hutchins, vol. 18 (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), 313 (10.24).

6. Tzvetan Todorov, *Theories of the Symbol*, trans. Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1982), 15; Giovanni Manetti, *Theories of the Sign in Classical Antiquity*, trans. Christine Richardson (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 157; Ake Bergvall, "The Theology of the Sign: St. Augustine and Spenser's Legend of Holiness," *Studies in English Literature* 33 (1993): 22–42, at 24.
7. For instance, Schelling, Kierkegaard, Freud, Heidegger, and Wittgenstein.
8. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), chap. 7.
9. See Briankle G. Chang, *Deconstructing Communication: Representation, Subject, and Economies of Exchange* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), chap. 2.
10. St. Augustine, *De Magistro*, trans. George G. Leckie (New York: Appleton – Century, 1938), 46, 43, 50, 55 (from chaps. 10, 11, 12, 14).
11. See Paul A. Soukup, "Thinking, Talking, and Trinitarian Theology: From Augustine to Aquinas on Communication," paper presented at seventy-second annual conference of the Speech Communication Association, Chicago, 1986.
12. Augustine, *On Christian Doctrine*, Great Books of the Western World, ed. Robert Maynard Hutchins, vol. 18 (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), 634 (1.35).
13. Augustine, *On Christian Doctrine*, 625 (1.4).
14. Augustine, *On Christian Doctrine*, 627 (1.13).
15. Augustine, *City of God*, 426 (16.6).
16. Augustine, *City of God*, 307 (10.13).
17. Augustine, *City of God*, 323 (11.2).
18. Augustine, *City of God*, 426 (16.6).
19. R. A. Markus, "Signs, Communication, and Communities in Augustine's *De Doctrina Christiana*," in *De Doctrina Christiana: A Classic of Western Culture*, ed. Duane W. H. Arnold and Pamela Bright (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995), 100.
20. Augustine, *On Christian Doctrine*, 660 (3.5).
21. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1953), secs. 1–4.
22. Susan Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic*

Interpretation in Modern Literary Theory (Albany: SUNY Press, 1982), 118; see 107–20.

23. Augustine, *On the Trinity*, trans. Arthur West Hadden, in *The Works of Aurelius Augustine*, ed. Marcus Dods (Edinburgh: Clark, 1873), 7:399 (15. 10.19).

24. Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967).

25. Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley: University of California Press, 1985), chap. 8.

26. See *De Doctrina Cristiana*, book 3.

27. 2 Cor. 3:6 KJV.

28. Handelman, *Slayers of Moses*.

29. Daniel Boyarin's treatment of the intertwined universalism and racism of Paul's thinking is a model of how to confront such intricacy: *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California Press, 1994).

30. See Stuart Schneiderman's neglected but brilliantly deadpan book, *An Angel Passes: How the Sexes Became Undivided* (New York: New York University Press, 1988).

31. *The Magic of Communication: A Tell – You – How Story* (N. p.: AT&T Information Department, 1932).

32. Mortimer Jerome Adler, *The Angels and Us* (New York: Macmillan, 1982).

33. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*. Great Books of the Western World, ed. Robert Maynard Hutchins, vol. 19 (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), 546.

34. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 549 – 51.

35. Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (1948; Garden City, N. Y.: Image Books, 1985), 2:330 – 31.

36. *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 369.

37. Mary B. Hesse, *Forces and Fields: The Concept of Action at a Distance in the History of Physics* (Westport, Conn.: Greenwood, 1970).

38. Francis Bacon, *Sylva Sylvarum, or a Natural History* (1605), in *The Works of Francis Bacon*, ed. Basil Montagu (Philadelphia: Carey and Hart, 1848), 2:129.

39. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter

(Cambridge: Harvard University Press, 1993).

40. Joseph Glanvill, *The Vanity of Dogmatizing* (New York: Columbia University Press, 1931), 199 – 200.

41. On Renaissance notions of natural sympathy, see Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: Pantheon, 1970), 17 – 44, and François Jacob, *The Logic of Life: A History of Heredity*, trans. Betty E. pillman (New York: Pantheon, 1974), 20 – 32.

42. John Wilkins, *Mercury, or The Secret and Swift Messenger: Shewing How a Man May with Privacy and Speed Communicate His Thoughts to a Friend at a Distance*, 3d ed. (1641; London, 1707), 1 – 2.

43. Wilkins, *Mercury*, 69.

44. Leo Spitzer, “Milieu and Ambiance,” in *Essays in Historical Semantics* (New York: S. F, Vanni, 1948), 179 – 225.

45. *Oxford English Dictionary*, s. v. “communicate.”

46. I will cite the *Essay concerning Human Understanding* parenthetically in the text by section number or page. I have used the edition by Peter H. Nidditch (1690; Oxford: Oxford University Press, 1975).

47. W. M. Spellman, *John Locke and the Problem of Depravity* (Oxford: Clarendon Press, 1988), argues against the prevalent interpretation of Locke by eighteenth – century thinkers—for example, Condillac, Helvetius, Richardson (*Pamela*), and Chesterfield—who considered him the theorist of human nature as a *tabula rasa* (a term not found in the *Essay* but present in the writings on education). They slighted the qualifications in Locke. Spellman argues that Locke did play an important role in moderating the view of depravity in education, without ever abandoning the conviction of our natural infection with error.

48. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

49. On the philosophical fortunes of the word “idea,” see Godfrey Vesey, “Foreword: A History of ‘Ideas,’” in *Idealism Past and Present*, ed. Godfrey Vesey (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 1 – 18. On the “‘idea’ idea,” see Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 15 – 53, 163 – 70; Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 48 – 50, 192ff.

50. Quoted in Wilbur Samuel Howell, *Eighteenth – Century British Logic*

and Rhetoric (Princeton: Princeton University Press, 1971), 32.

51. No other “substance” is invoked in the *Essay* as often as gold. On Locke and coinage, see Joyce Appleby, “Locke, Liberalism, and the Natural Law of Money,” *Past and Present* 71 (May 1976) 43 – 69; Marcelo Dascal, “Language and Money: A Simile and Its Meaning in Seventeenth Century Philosophy of Language,” *Studia Leibnitiana*, 8, 2 (1976): 187 – 218.

52. Roman Jakobson, “Closing Statement: Linguistics and Poetics,” in *Style in Language*, ed. Thomas A. Sebeok (Cambridge: MIT Press, 1960), 350 – 77.

53. Paul de Man makes great sport of the plumbing imagery of book 3 of the *Essay* in “The Epistemology of Metaphor,” *Critical Inquiry* 5 (1978): 13 – 30; see also Reddy, “Conduit Metaphor.”

54. Hans Aarsleff, *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

55. Carole Pateman, “The Fraternal Social Contract,” in *The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political Theory* (Stanford: Stanford University Press, 1989), 33 – 57.

56. John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), sec. 27; emphasis in original.

57. Adam Smith, who clearly takes much from Locke’s psychology, does not believe in any such thing as soul sharing. In this respect Smith stands in the wise lineage of those who deny direct communication. See John Durham Peters, “Publicity and Pain: Self – Abstraction in Adam Smith’s *Theory of Moral Sentiments*,” *Public Culture* 7 (1995): 657 – 75.

58. Quoted in Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* (New York: Basic Books, 1970), 165; for mesmerism’s literary influences, see Robert Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (Cambridge: Harvard University Press, 1967), chap. 5, and Ellenberger, *Discovery of the Unconscious*, 158 – 70.

59. Michael Neumann, *Unterwegs zu den Inseln des Scheins: Kunstbegriff und literarische Form in der Romantik von Novalis bis Nietzsche* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1991), 456 – 59.

60. Darnton, *Mesmerism*, 11.

61. Ellenberger, *Discovery of the Unconscious*, 57.

62. Donald R. Hoffeld, "Mesmer's Failure: Sex, Politics, Personality, and the Zeitgeist," *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 16 (1980): 377 – 86.
63. Parley Parker Pratt, an important early Mormon theologian, wrote in his treatise *Key to the Science of Theology* (1855; Salt Lake City: Deseret Book, 1966), 106: "Two beings, or two millions—any number thus placed 'in communication'—all possess one mind." Pratt explicitly called this "a modern magnetic term," suggesting he saw "in communication" as a borrowing from mesmerism.
64. Ellenberger, *Discovery of the Unconscious*, 152.
65. Charles Ferson Durant, *Exposition, or A New Theory of Animal Magnetism* (1837; New York: DaCapo Press, 1982). Durant adds a Lockean/corporealistic touch: "The magnetic fluid is composed of globular molecules which touch each other, and form strings or magnetic cords from one brain to the other" (79).
66. Vincent Buranelli, *The Wizard from Vienna: Franz Anton Mesmer* (New York: Coward, McCann, and Geoghegan, 1975), 205.
67. Darnton, *Mesmerism*, chaps. 3 – 4.
68. Darnton, *Mesmerism*, 118 – 19.
69. Güter Schulte, "übersinnliche Erfahrung als transzendentale – philosophisches Problem: Zu Fichtes 'Tagebuch über den animalischen Magnetismus' von 1813," in *Der Transzendentale Gedanke*, ed. Klaus Hammacher (Hamburg: Meiner, 1981), 278 – 87.
70. Nathaniel Hawthorne, *The Blithedale Romance* (1852; New York: Bantam Books, 1986), 180.
71. Ralph Waldo Emerson, "Demonology" (1839), in *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*, ed. Robert E. Spiller and Wallace E. Williams (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 3:151 – 71.
72. Cf. John Durham Peters, "Satan and Savior: Mass Communication in Progressive Thought," *Critical Studies in Mass Communication* 6, 3 (1989): 247 – 63.
73. Serge Moscovici, *L'âge des foules: Un traité historique de psychologie des masses* (Paris: Fayard, 1981), shows repeatedly the strong input of notions of hypnotism on his triad of crowd theorists, Gustave Le Bon, Gabriel de Tarde, and Sigmund Freud. See also Susanna Barrows, *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth – Century France* (New Haven: Yale University Press,

1981), and Jonathan Miller, "Crowds and Power: Some English Ideas on the Status of Primitive Personality," *International Review of Psychoanalysis* 10 (1983): 253 - 64.

74. Ann Braude, *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America* (Boston: Beacon Press, 1989), 4 - 5.

75. James W. Carey, *Communication as Culture* (Boston: Unwin Hyman, 1989), chap. 8.

76. I am referring to the electrical telegraph; visual mechanical telegraphs were first used in the late eighteenth century. See Geoffrey Wilson, *The Old Telegraphs* (London: Phillimore, 1976).

77. Tom Gunning, "Phantom Images and Modern Manifestations: Spirit Photography, Magic Theater, Trick Films, and Photography's Uncanny," in *Fugitive Images: From Photography to Video*, ed. Patrice Petro (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 42 - 71.

78. "Spirits and Spirit-Rapping," *Westminster Review* 69 (1858): 29 - 66; see 35 - 36.

79. Burton Gates Brown, "Spiritualism in Nineteenth Century America" (Ph.D. diss., Boston University, 1972), chap. 2. The term "ouija" is a compound of the words for "yes" in French and German.

80. Brown, "Spiritualism in Nineteenth Century America," 44.

81. John Morley, *Death, Heaven, and the Victorians* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1971), 105.

82. R. Laurence Moore, *In Search of White Crows: Spiritualism, Parapsychology, and American Culture* (New York: Oxford University Press, 1977).

83. Braude, *Radical Spirits*, chap 7.

84. "Spirits and Spirit-Rapping," 39 - 45.

85. Peter Washington, *Madame Blavatsky's Baboon* (New York: Shocken, 1995), 10.

86. John B. Wilson, "Emerson and the 'Rochester Rappings,'" *New England Quarterly* 41 (June 1968): 248 - 58.

87. Cathy N. Davidson, "Photographs of the Dead: Sherman, Daguerre, Hawthorne," *South Atlantic Quarterly* 89 (1990): 667 - 701.

88. Gunning, "Phantom Images and Modern Manifestations." This fine work has shaped my treatment.

89. Christine Bergé, *La voix des esprits: Ethnologie du spiritisme* (Paris:

Méalié, 1990), 91; Fred Gettings, *Ghosts in Photographs: The Extraordinary Story of Spirit Photography* (New York: Harmony Books, 1978), 115.

90. Gustave Geley, *Clairvoyance and Materialisation: A Record of Experiments*, trans. Stanley DeBrath (London: T. Fisher Unwin, 1927), 176. Morley, *Death, Heaven, and the Victorians*, 109, notes a catalog of items for professional mediums called *Gambols with the Ghosts* from Sylvestre and Company, established 1872, including "Luminous Materializing Hands and Faces" and "Luminous Materialistic Ghosts and Forms. I have been unable to discover if this company also stocked ectoplasm.

91. Albert von Schrenck Notzing, *Phenomena of Materialisation: A Contribution to the Investigation of Mediumistic Teleplastics*, trans. E. E. Fournier d'Albe (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923), 15, 75 – 76, and fig. 16.

92. The materializations of the 1870s also marked a new passivity for the medium; previously an active participant, now mediums often were tied down, immobile, and under the care of male impresarios, which may echo the condition of childbearing women as well: see Braude, *Radical Spirits*, 176 – 77.

93. See the interesting exploration of contemporary developments in Sarah Waters, "Ghosting the Interface: Cyberspace and Spiritualism," *Science as Culture* 6, 3 (1997): 414 – 43.

94. Vieda Skultans, *Intimacy and Ritual: A Study of Spiritualism, Mediums, and Groups* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), 2.

95. Bergé, *Voix des esprits*. See also Hildegard Schäfer, *Stimmen aus einer anderen Welt: Chronik und Technik der Tonbandstimmenforschung* (Freiburg: Hermann Bauer, 1978).

96. Christine Bergé, "Machines à convertir: Les magnéophones transmettent la voix des morts," *Techniques et Culture* 17 – 18 (1991): 331 – 43.

97. Konstantinos, "Ghost Voices: Exploring the Mysteries of Electronic Voice Phenomena," *Popular Electronics* 12 (October 1995): 37 – 41.

98. Henry Adams, *The Education of Henry Adams* (1907; New York: Modern Library, 1931), 452.

99. James Coates, *Seeing the Invisible: Practical Studies in Psychometry, Thought Transference, Telepathy, and Allied Phenomena* (London: L. N. Fowler, 1909), 6 – 7.

100. Brian Wynne, "Natural Knowledge and Social Context: Cambridge

*Physicists and the Luminiferous Ether,” in *Science in Context: Readings in the Sociology of Science*, ed. Barry Barnes and David Edge (Cambridge: MIT, 1982), 212 – 31.*

101. E W. H. Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, ed. Susy Smith (1903; New Hyde Park, N.Y.: University Books, 1961), 208.

102. Henry Adams, “The Rule of Phase Applied to History,” in *Degradation of the Democratic Dogma* (1909; New York: Macmillan, 1919), 275. On Adams as interpreter of physics, see Stephen G. Brush, *The Temperature of History: Phases of Science and Culture in the Nineteenth Century* (New York: Franklin, 1978).

103. James Clerk Maxwell, “On Action at a Distance,” in *Scientific Papers*, ed. W. D. Niven (Cambridge: Cambridge University Press, 1890), 2: 322. I thank Professor C. W. F. Everitt for guidance on Maxwell.

104. On the metaphor of the etheric ocean in early radio, see Jeffrey Sconce, “The Voice from the Void: Wireless, Modernity, and the Distant Dead,” *International Journal of Cultural Studies* 1(1998): 213 – 35.

105. James Clerk Maxwell, “The Ether,” in *Scientific Papers*, ed. W. D. Niven (Cambridge: Cambridge University Press, 1890).

106. J. C. W. Reith, “Broadcasting,” *Quarterly Review* 242, 481 (1924): 398 – 414, at 398.

107. Adams, *Education*, 382.

108. Hugh G. J. Aitken, *Syntony and Spark: The Origins of Radio* (New York: Wiley, 1976), 114.

109. William Crookes, “Some Possibilities of Electricity,” *Fortnightly Review* 51 (February 1892): 173 – 81, at 174.

110. *Oxford English Dictionary*, s. v. “brain – waves.”

111. Coates, *Seeing the Invisible*, chap. 8.

112. John Trowbridge, “Wireless Telegraphy,” *Popular Science Monthly* 56 (November 1899): 80.

113. Frederic Fletcher, *The Sixth Sense: Psychic Origin, Rationale, and Development* (London: Fowler, 1907), 8.

114. Scudday Richardson, “The Law of Magnetic Communications Between Human Beings,” letter to the editor, *Scientific American* 109 (6 August 1913): 127.

115. *Scientific American* 109 (6 August 1913): 127. *Scientific American*

published much in psychical research. One later article explored the radio studio as a means of broadcast telepathy: J. Malcolm Bird, "Telepathy and Radio: Results of the *Scientific American* Test of Thought Transference from the Broadcasting Studio," *Scientific American* 130 (June 1924): 382, 433.

116. F. W. H. Myers in *Proceedings of the Society for Psychical Research* 1, 2 (1882): 147.

117. See Ian Hacking, "Telepathy: Origins of Randomization in Experimental Design," *Isis* 79 (September 1988): 427 – 51.

118. James T. Knowles, "Wireless Telegraphy and 'Brain Waves,'" *Living Age* 222 (8 July 1899): 100—106, at 100.

119. Rudyard Kipling, "Wireless," *Scribner's* 32 (August 1902): 129—43, at 143.

120. Hacking, "Telepathy."

121. Upton Sinclair, *Mental Radio* (Pasadena, Calif.: Station A, 1930), 63. See figure 19a. This same publisher printed Sinclair's pamphlet in his 1934 bid for governor of California. See also Walter Franklin Prince, "Mrs. Sinclair's 'Mental Radio,'" *Scientific American* 146 (March 1932): 135 – 38.

122. The notion of plurality I take from Arendt, *Human Condition*, 7 – 8 and *passim*.

第三章 走向更加强有力的精神视野： 黑格尔、马克思和克尔恺郭尔

就像招魂术的传统一样，黑格尔把精神放在交流的中心。但不同的是，他的精神(*Geist*)总是被赋予了具体的表达，而且总是具有冲突的悲剧色彩。黑格尔及其叛逆的门徒卡尔·马克思和克尔恺郭尔，同意和招魂术传统对位的原理：具体化的不可简约性、自我的双重性和意义的公共性。他们在客观条件这个问题上互相联系；这些客观条件首先使自我成为可能；在主体间的关系上，他们与神学、权力和扭曲的协调，超过了唯灵论者。他们对精神交流可能性的分析，比后世的大多数思想深刻得多。虽然只有克尔恺郭尔就交流本身写了大量的文字，然而他们三个人——尽管差别大而重要——就自我、符号和世界提出的视野，值得我们重新思考：所谓交流今天可能会意味着什么。

3.1 黑格尔论承认

和他叛逆的精神后人马克思和克尔恺郭尔一样，黑格尔把爱欲(*eros*)作为黏合世界的原理，认为爱欲使世界成为一个无所不包的整体。我们不是要把他说成是风流倜傥的浪漫人物，因为他比谁都更加痛恨浪漫的感情奔放。他认为，昔日的同事谢林(F. W. J. Schelling)心比天高，要把世界变成一个极其浪漫的审美对象，使之成为人间乐园——这个雄心并不能够说明那种必须面对的问题；只有面对这些问题，才能够实现真正的和谐。尽管如此，主客调和的追求，仍然是黑格尔成熟体系的首要动机——尤其是他自然哲学和精神哲学的首要动机。终其一生，在他的思想发展过程中，他都在追求主体和客体的调和。我认为，至少在一定程度上，这是柏拉图《斐多篇》和《会饮篇》爱欲原理的传承。这个看法并非不妥，因为这是对黑格尔影响深重的两篇著作。如果硬要用他自己的话说，他整个体系的目的就是交流，并非共享信息的交流，他的交流意义更加深刻：通过交流的过程，共同建立一个自由人的世界。

解说黑格尔是令人为难的事情。这个思想家用他的活力激励了年轻的马克思和杜威。同样，这个思想家在一些人的眼里却是一个狂妄的集

大成者，是极其贪婪的资产阶级自我的理论家。马克思讥讽黑格尔头首倒立走路。克尔恺郭尔讥笑当代丹麦的黑格尔主义者，说他们的脑袋太大，身体无法承载其重压，以至于可能要身首分家。今天，自由主义者和后现代主义者都有反对黑格尔的地方。正如查尔斯·泰勒（Charles Taylor）所说，黑格尔因为创新太多而受害。在他的身上，不同的读者找到不同的源头：马克思主义、存在主义、无神论、基督教有神论、维多利亚家庭、法西斯主义、后结构主义都找到了自己的源头。各种解释之所以冲突，部分原因是由于切入他文本的视角不同。正如霍索尔（Vittorio Hossler）所说，黑格尔是哲学上的一个分水岭，从主体性哲学（从笛卡儿到费希特）到后黑格尔主义的主体间性哲学的分水岭。因此，把他当做最后一位伟大的“我思”思想家呢，还是把他当做思考“他者”的第一位思想家，这个问题殊难判断。霍索尔的论题是，黑格尔哲学体系中有缺陷的一条线，贯穿在他的《逻辑学》（*Logic*）和“真正的哲学”（*Realphilosophie*，即自然和精神的哲学）之中；他的《逻辑学》以绝对主体性告终，他“真正的哲学”以主体的洞见为动力；无论这两个方面如何不平衡地融入他的哲学体系，这条线始终存在。霍索尔认为，黑格尔为他的终极体系的整合付出了代价，这个代价就是压抑了主题间性（intersubjectivity）。因此，在这个论题上，他的《精神现象学》（*Phenomenology*）比《哲学全书》（*Encyclopaedia*）要丰富得多。^[1]我这里的讨论集中在《精神现象学》，但是我承认，如果充分讨论黑格尔交流理论的源头，那还需要涉及到更多的东西。^[2]

黑格尔晚年说，《精神现象学》是“一部非凡的、早熟的著作”。这本书提出的几种原理，非常有利于再思考交流的招魂术模式，这个模式认为交流是共享的意识。首先，没有什么内容是脱离形式的。黑格尔避开天使学核心中与身体无关的原理。他的哲学方法是一种具象分析的方法。“现象”是表象的逻辑，是“表象知识的科学”。^[3]黑格尔相信——至少在《精神现象学》里是如此，脱离了哲学原理嵌入时代的精神条件和物质条件，是不可能理解哲学原理的。必须要从经验的路子入手去把握原理，几乎是靠直觉去把握它产生的条件和背景。这些追问是无情的历史追问，其中的环境细节不可能是纯粹的偶

~~~~~  
知识的道路必须要脚踏实地地全程丈量，走捷径就要失去智慧。知识的巅峰不在于区别表象——这是柏拉图的一些版本的主张，而是在表象和实质的多重统一中。

然。圣奥古斯丁认为,我们是世界的匆匆过客,我们的经历是可以尽量忽视的纯粹额外的东西;黑格尔则不同,他认为不能把手段和目的分离。知识的道路必须要脚踏实地全程丈量,走捷径就要失去智慧。知识的巅峰不在于区别表象——这是柏拉图的一些版本的主张,而是在表象和实质的多重统一中。这就是黑格尔所谓“表象的画廊”。<sup>[4]</sup>在他看来,如果用20世纪战后的传播理论来说,讯息是不能脱离信道的。一句话,对他而言,精神绝对不可能离开身体而存在。<sup>[5]</sup>这个主张对黑格尔主义者如何看待交流,具有巨大的意义。

第二,交流既是主体问题也是客体问题。交流的任务不是要使一个主体和另一个主体融合,而是要建立一套历史联系,主体之间客观上可能具有的联系。正如查尔斯·泰勒所说,在黑格尔的主体论中,“最低级的存在形式必须被看成是不完美的最高级的形式。这个最高级的形式就是主体。”<sup>[6]</sup>自然和历史都孕育着主体性的胚胎。精神的任务就是当助产士,让这些胚胎成熟。潜在的主体仅仅是自在或隐现(*an sich*)的,它必须成为实在或显现(*für sich*)的。这些主体的胚胎常常是难以识别的,并且常常被误认为仅仅是物质,而不是精神。在《精神现象学》里,主体性很多时间都陷在客体性的泥潭里。这个石头、那棵树、这些象形文字、一切只存在于梦想中的未写进书里的东西、这个孩子、那个奴隶——所有这一切都必须从里到外去了解,按照其本来面目去了解。每一样东西都是宇宙意义潜在的一部分,都需要有一个机会来参与。真正的知识必须能够鉴赏万物参差不齐的特性,必须能够鉴赏它们在宏伟的交响乐中的地位。这个内在性的揭示,这个精神的成熟过程,是一种解释,也是世界的客观外貌。

由此可见,“交流”总是比精神现象的穿梭多出一些含义。它意味着一个世界的建立。对黑格尔而言,交流并非是让两个脑袋和谐(*en rapport*)的心理学任务,而是一个政治和历史问题;它要建立必要的条件,使自觉的个体能够互相认可。问题是要调和主体及其所体现的与世界、与自己和彼此的关系。再者,宽泛地说,这个问题是一个爱欲的问题。互相认可就是既要克服彼此的差异,又要尊重彼此的差异;这是黑格尔思想的主旋律,尤其是他写作《精神现象学》之前的主旋律。《斐多篇》里的苏格拉底所希望的哲学恋人追求的东西,在一定意义上说,也是黑格尔形而上学的主要原则:“同一和非同一的同一”(the union of union and non-union)。<sup>[7]</sup>

因为没有客体性的主体性只不过是梦想或气泡,所以自我绝对不是自足的,既不是意义之王,也不是任何别的东西。时机不成熟就企图称

王,那只会使自己孤立,给自己挖墙脚。《精神现象学》里的主奴戏(*master-slave drama*),在20世纪常常被认为是理解黑格尔整个体系的钥匙。他这个比方说明一个问题:没有自我就没有他者。正如黑格尔所云:“只有在一个他者的自我意识中,自我意识才能够达到满意的程度。”<sup>[8]</sup>在19世纪的作家中,有一长串的人对双重性感兴趣——德国浪漫主义作家霍夫曼、坡、波德莱尔、陀斯妥也夫斯基和弗洛伊德。和他们一样,黑格尔认为自我像一条麦比乌斯带(*Mobius strip*):一个两面统一体。然而,黑格尔感兴趣的,与其说是相似对子表现出来的细腻的非常态,不如说是自我和他者理性的调和。企图在历史关系之外去达到自我的确定性,那是愚蠢的。两个自我相遇时,我们接触的首先是时代精神的观念。黑格尔给这个观念下的定义是,自我是既多样又统一的经验,即“我们之我与我之我们”。<sup>[9]</sup>罗伯特·威廉姆斯(Robert R. Williams)写道:“这种互相认可的境界,是交流自由的境界;在黑格尔的笔下,这种境界是自我在他者中宾至如归的境界。”<sup>[10]</sup>早些时候,费希特和谢林用“我 = 我”( $I = I$ )的公式来表达他们哲学体系的出发点。与此不同,黑格尔却坚持社会中的精神体验是:“我 = 我们”( $I = We$ )。<sup>[11]</sup>在后来的传统中,我们把黑格尔这个公式看成是他对何为交流这个问题作出的答案,这个看法是妥当的。这里的晦涩在于:一个个的“我”消融进“我们”了吗?或者说,它们仅仅是实现了多样性中的和谐呢?黑格尔的原理是:某一时刻的个性是辩证地保留下来了,而不是被铲除了。既然如此,我赞成“我 = 我们”的解释;与此同时,我又承认,他人有理由对黑格尔作出不那么宽容的解读。

黑格尔攻击洛克关于交流的核心观念和人们常识之中的观念。对他而言,自我是没有“内在”的——它对自己的发现,是在平常生活的光天化日之下进行的,是在他者的陪伴之中进行的。如果说,你不能够知道我的“内在”如何思考和感觉,那就是对交流的必要性的轻慢:

既然倚重常识的人诉求于他的感觉,诉求于他内心的启示(*oracle*),他和意见不同的人就不再有任何关系;然而,他必须要解释,对认识和感觉与他不同的人,为何他不再有任何可以奉告的东西。换句话说,他践踏了人性(*humanität*)之根。因为人性是要努力求得和别人一致;实际上,人性只存在于已经实现的意识共同体(*gemeinsamkeit*)中。反人性的、动物性的东西,停留在感觉之中,只能够达到那种交流(*sich mitteilen*)的层次。<sup>[12]</sup>

在这一段哈贝马斯的话语中(伯格指出,每个作者都要创造他的先驱),黑格尔提出一个人类学假设:人有追求意见一致的冲动。和这个内

在的启示相对，互相认识的过程说明，自我的外在对自己是隐蔽的，正如自我的内在对他人是隐蔽的一样。对黑格尔而言，内在性和外在性是时间的而不是空间的：一个人还没有被别人认识时，他的主体性是“隐现”(*an sich*)的。此外，实际上谁也没有内心的启示(oracle)，因为在黑格尔看来，自我与自己没有直接的关系。你未必知道我内心没有表达出来的细节，但是我同样不太清楚我在你的心目中像什么样子，就是说，我不太清楚我的外在像什么样子。我不太清楚我在公共场合像什么样子；别人怎么看我，我的行动在世上怎么回响，甚至不知道我的怪癖是什么，我都不太清楚。<sup>[13]</sup>我的自我虽然向别人做了明白展示，但是它对我自己来说却是相当模糊的。我的私下的自我对你是朦朦胧胧的，但是我的公开的自我对我来说却是若明若暗的。因此，我的私下的自我对我而言也是朦朦胧胧的，因为它是由公开的材料组成的。我要依赖别人才能认识自我：我没有秘密的路径通向神秘境界中的神秘之境。

由此可见，自我对其自身和他人而言都处在同一的位置上。用兰波<sup>①</sup>的话来说，“我即是他。”(Je est un autre.)用克尔恺郭尔的话(意在模仿黑格尔)说，自我是它自身与他者的关系。美国实用主义者把这个洞见用于社会方向，成效卓著。正如皮尔斯所说，“一个人认识另一个人的人格借助的手段，和他意识到自己的人格所用的手段，在一定程度上是相同的。”<sup>[14]</sup>洛伊斯(Josiah Royce)所见略同：“你发现自己思想所用的演绎过程，和指引我们去解释邻居的思想的演绎方式，大同小异……虽然你确实置身于你的‘内部’，但是你绝对不可能蜗居到你最深层的知觉里，去寻找以内在意义表现出来的真正的自我。”<sup>[15]</sup>同样，对黑格尔来说，自我并没有通达自身的特权：它只是发现自己是既成的事实或置身于另一个自我之中，这另一个自我承认它是一个自我。自我与他者都凭直觉感觉到，它们都置身在相同的客观和公开的东西之中——这个东西就是精神 *Geist*，精神正是由这种中间性构成的。<sup>[16]</sup>

这里的问题，不是洛克所谓预先存在的自我的问题。洛克认为，一种预先的存在“吞蚀”语词，为它私下的理念所用，以便和另一个自我交流。这里的问题，是这样一个问题：自我作为人存在的基础本身，就依赖另一个人的承认。至少在这个问题上，圣奥古斯丁会赞同黑格尔的意见：解释的方式不仅是看世界的方式，而且构成解释者在宇宙中的位置。互相承认使人具有共性。只有在受到承认之后，自我意识才能存在。<sup>[17]</sup>自我意

<sup>①</sup> 兰波，Arthur Rimbaud，法国诗人，象征主义奠基人，代表作有《醉舟》、《灵之光》、《在地狱中的一季》等。——译者注

识的内环必须经过一个被承认的外环——这是由另一个与之相似的自我意识组成的外环。劳赫(Leo Rauch)用一句贝克莱(George Berkeley)主义的话来说黑格尔：存在即是被承认<sup>[18]</sup>。

最后，黑格尔的精神观念把意义置入公共领域，而不是私人领域。把自我意识看作以外在的物质形式存在于自我之外的存在，这就为《精神现象学》的其余内容打开了大门——这是一个“意象的画廊”，主体间性的扭曲形式的画廊，从奇形怪状的到崇高的，从战斗的暴力的到社区艺术工作的喜悦。像精神一样，把自我和自我意识放进不安稳的物质世界和凡人身上，是要冒风险的。然而，正如黑格尔反复强调的，精神的实现，很难得没有悲剧。<sup>[19]</sup>肉身成道这个事实，离黑格尔的思想远，这是具体化的精神的辉煌灾难的最高尚的表现。<sup>[20]</sup>在早期完成于法兰克福的论爱情的著作中，马克思主张，爱摧毁一切实证性，也就是摧毁一切偶然的东西——尤其是身体。爱情、信仰、希望被认为是完全无语的东西，是在客体上没有任何印记的精神状态。但是，从他寓居耶拿以后，他就主张，真正的爱情必须包括恋人的各个方面，包括公开的和私下的方面，正如信仰必然要求真正的知识，希望必须建立在伦理生活上一样。“因为爱情是要区分两个人，然而两个人绝对不是为了对方才区分开来的。”<sup>[21]</sup>

既然凡是有意义的主体性都与其客观条件调和，精神就既有一个精神的形式，又有一个物质的形式。不过，精神并没有什么可怕的地方。显然，黑格尔把精神放到文化形态之中。精神的高级成就形式——法律、国家、艺术、诗歌、宗教和哲学——的确以物质形式(文本、城市、社区、石头、绘画、语言等等)存在。但是，它们又不等于精神的存在形式，而是具有超越其具体形态的意义而受到承认。认识的过程必然是解释的过程。一个动物也许会看见一件雕塑，比如石雕，它把雕塑看成是遮风避雨的东西或其他用途的东西，但是它绝对不可能认识到这是一件“雕塑”；然而，这是一件有地位、有意义、不限于动物用途的雕塑，它是属于某个社区、人类历史上某一时刻的作品。认识到它是一件艺术作品或人类表达的作品，就是成为某个世界的成员；在这个世界里，这件雕塑作品具有它的意义；认识到它是一件作品，就能够以知性参加这个世界的实践。

所以，精神既体现在文化的物质铭记之中，又存在于解释者组成的社区之中。艺术作品或哲学具有主观、内在的一面，正如解释者具有客观的一面一样。蒙娜·丽莎有精神，完全独立于观画人感知的精神。作品的意义不只是观画人眼中意义的总合。它具有一种客观的知性，不能简约为观画人经验的总合的知性，而洛克和心理学的传统却可能作这样的还原。如果全人类消亡之后蒙娜·丽莎幸存下来，它决不会被当做人为的东西；

在幸存的动物眼里,它最多是有趣的花花绿绿的东西。它的地位将如同奴隶的地位,其声音向内,说不出话,没有观众,不受承认,没有解释它的社区。其中的人性将失去根基;不过它还是有话可说,即使无人听它诉说。洛克断言,意义在人的身上;相反,黑格尔论述的是意义的尘世性和客观性。黑格尔乐意看到,一幅画和一个人具有同等的主体性。缺乏被认识的情况,对两者的人性地位都是致命的打击。

黑格尔认为,有机体和人工制造物都具有知性;他描述的交流足以适合人的接触已经改变的时代。对他而言,意义既可以寓于人的身上,也可以寓于物体之上,既可以存在于头脑之中,也可以存在于物质里。19世纪的人越来越熟悉精神的各种表达法,越来越熟悉脱离制造者时空的精神表达——照片形象、电报信号、唱片声音、电话、无线电和动画。自然,黑格尔把文字当做涵盖一切媒介的媒介,因为他生不逢时;捕捉住感知刺激的时间序列的媒介,他没有看到。<sup>[22]</sup>洛克的原理是,意义只存在于个体心上。对长期接受其哺育的人来说,黑格尔的精神观点始终是可怕的甚至是恐怖的。然而,精神的作品从亡灵世界向我们说话,而且始终不渝;这个观点并非苏格拉底所谓恐怖之源,而是文化连续性的基础所在。脱离肉体的知性,似乎有一点离奇恐怖;但是,如果没有超越身体的知性,交流的梦想毕竟是镜花水月。直面没有人的形体的知性,为什么要感到震惊呢?苏格拉底认为,文字是作者可怕的、有爱欲的替身,但是,难道这种关切不适用于人发出的一切有意义的东西——声音、触摸或手势吗?招魂术和心灵研究的过头——为了解释更加便于理解的精神而招魂弄鬼,人自我表达的程式化的物质记录——是为了避免直面人的形体,而人和动物一样,必然是具有形体的。

举一个例子。洛奇爵士在《雷蒙德传》(Raymond, 1916)中描绘了一个古老的艺术哲学问题:艺术与观众的关系。洛奇不愿意承认,贝多芬的乐谱、伦勃朗的画作本身就具有知性。他认为,如果这些作品的背后没有一个原创性的头脑,音乐和绘画就仅仅是声音的扰动和色彩的涂抹而已。他坚持说,“物质中的储蓄”不能够带上“情绪的影响”。情绪不存在于作品之中;色彩和声音只不过是有点像传心术的渠道,贝多芬和伦勃朗的亡灵对听众和观众有一定的影响。由此观之,洛奇回避了真正可怕的情景:这些音乐作品和油画脱离监护的头脑,照样可以具有深刻的意义。他不赋予文本独立的地位。为了把所有的意义都禁锢在头脑中,他不得不召唤幽灵来说明艺术的影响。传心术成为他总体的交流模式。他说:“物质是头脑和头脑之间间接的交流媒介。因此,没有这一切直接的物质中介,直接的传心术交流应该是可以发生的,这一点实在不值得大惊小怪。”<sup>[23]</sup>

洛奇像洛克而不像黑格尔。他没有人脑之外留下印记的知性观念，没有想到物质形态的知性，比如文本、雕塑、建筑或集体的生活样式。黑格尔的精神是程式化的、进行历史的自我解释的物质。然而，对洛奇而言，没有物质形式，交流也要发生。洛奇做的是庸常的泥土之事，失去物质可爱的知性光辉。他不愿意看没有有机体生命循环的知性。

我不用传心术来解释文本和读者的互动，那是给交往的两个终端注入一个幽灵。相反，我是把文本和读者的互动作为一般的交流模式。生活就要留下轨迹。向别人说话就是生产符号，这些符号独立于人的心灵，对这些符号的解释是不受人控制的。

黑格尔回要我们接受这样的观点：主体与客体纠缠，自我与他者纠缠，意义是公开的而不是心理的。英美文化中有一个强烈的信念：只有坏人或法西斯才相信精神的客观性。与此迥然不同的是，黑格尔回的精神观念更加理性地说明，人如何建立共同的文化世界，人何以能够“交流”。他坚持认为，非人物种或大范围的共同体是可以理解的，包括生灵和亡灵都是可以理解的。在这里，他并没有号召消灭个性；而是在显示，如何让个性张扬。精神正是见诸“我”和“我们”的交流，见诸一个社会的交往习惯（暂时把 community 这个滥用了的字搁置一边）。精神基本上是洛伊斯所谓“解释”的问题，也就是一个民族给生活赋予意义的问题。对黑格尔回而言，交流与其说是个体之间的接触，不如说是建立一套富有活力的社会关系，以便于建立共同的世界。洛克的家族是天使学传统及其盟友的自由的大家族。与此相对，黑格尔回认为，交流不是思想运输，而是组织生活状况的危险，有时甚至是悲惨的努力，交流的目的是所有的人都互相承认。尤为重要的是，黑格尔回坚持强调自我对其自身的古怪性和精神的客观性，这可以帮助我们在当代的传播思想中去芜存精、独辟蹊径。

### 3.2 马克思（对洛克）论货币

和黑格尔回的《精神现象学》一样，马克思的作品也可以当做中介理论来读，也可以看做是主体性对主体扭曲表现的批判叙述。马克思作品的核心里有一种交流理论的视野，尤其有对资本主义病理的隐性诊断范畴。起初，黑格尔回“诡谲跌宕的旋律”不能引起他的兴趣。和黑格尔回一样，他并不认为交流是心灵的触摸。他给“灵魂”（Geist）下的定义显然是反神学的，是人性的，而不是非人性的或超人性的。他分析主体和客体不愉快的关系——在其早期著作（我分析的重点）中特别明显。与此同时，他又固守黑格尔回“调停赞同”心醉神迷的视野，黑格尔回之前的柏拉图假口苏格拉底也做了这样的阐述：不同个性在爱欲中的充分匹配——马克思将其引

申,用以阐述个性在劳动中的充分匹配。<sup>[24]</sup>和黑格尔一样,马克思接受洛克的观点,认为私密心灵的匹配罕有其事。个性是人集体生活的结果,而不是其出发点。马克思对颠倒的货币和商品世界进行的分析,预示了其后期的思想中,有中介的交流的神秘性。脱离躯体的知性和没有灵魂的血肉之躯使他感到震惊,现代性体现个性的不人道方式使他感到震惊。他的分析给我们分析现代媒介的深层结构,打下了坚实的基础,因为现代媒介分析基本上是记录难解之迷。正如《斐多篇》中的苏格拉底一样,马克思对致命的、具有撒播能力的媒介持批评的态度。

归根结底,货币是一种媒介——不仅是交换的媒介,而且是表征的媒介。<sup>[25]</sup>货币能够体现和储存价值和精神品质,洛克和马克思都对之表现出极大的兴趣,并略含几分焦虑;比较两人的观点,可以使我们重温撒播与对话的差别。19世纪的视听媒介兴起之前,一般地说,文字垄断了知识的储存,正如货币垄断了抽象价值的储存一样。苏格拉底因为文字奇怪的储存和扩散能力而感到焦虑,这种情绪再现于洛克和马克思的身上;洛克和马克思集中研究货币储存价值的奇异力量,不过两人的结论有所不同:洛克欢迎货币的撒播能力,马克思则痛恨之。

已如所见,洛克对货币的描绘以人的劳动为基础,劳动在物质上留下了印记。财产的源泉是每一位个体(他的而不是她的)对自己生命和身体的主权:“每个人对他的身体拥有产权;除了他自己之外,谁对他的身体都没有权利。”<sup>[26]</sup>货币出现之前,财产是按照界限的标准来界定的——个体能够付出多少劳动。洛克认为,个体投入的劳动和他拥有的财产成比例。他所谓的原始劳动者和卢梭的高尚野蛮人不太一样,他描绘的原始劳动者是美洲印第安人,这个劳动者通过自己的劳动去圈占上帝赐予大家的共同世界。洛克描绘的自然状态是互惠的田园诗。他所谓的劳动就是客观世界里的对话:成比例,颇独特,有个性。

占有的过程自然要受到范围的局限。有人批评他说这意味着“任何人都可以尽情地占有”。他坚定地回答说:“不是这样的。同样一个自然法则,既赋予我们财产,又限制我们的财产。”(第31节)在自然状态下,浪费给积累确定了上限。上帝让我们在世界上享受,然而任何不产生成果的享受,都是对别人生活权利的侵犯。“上帝为人类创造的东西,是绝对不容许糟蹋破坏的。”(第31节)一旦我们占有的东西超过我们使用的东西,我们就逾越了自然或上帝对财产所做的限制。超过财产的使用期而囤积财产自然要受到遏制,浪费和侵犯邻居的非理性就是这种遏制。大多数必需品“通常是保存期短的东西;就是说,如果不消费掉,它们就腐烂或毁坏”(第46节)。决定恰当获利极限的,是商品完好不朽的保存期;这

不是一个数量问题，而是一个时间问题。这就是适当的双重意义，财产权和礼貌得体的双重意义。因此，私有财产和人的极限是成比例的。

货币一出现，奇怪的事情就开始发生。货币的生命期，再也不是积累的自然上限。货币废除了限制积累的“礼貌原则”。贵金属可以储存，不会腐烂。洛克所做的对比一目了然。有一种积累是错误的，是浪费：国王仓库里的牛肉，几乎爆棚，甚至要腐败，而农民却食不果腹。相反，“金银……囤积却不会伤害任何人，这些金属在占有者的手里是不会腐朽的”（第 50 节）。洛克找到了一种用以储备的媒介，它既不会受制于道德的败坏，又不会受制于身体的极限。更加重要的是，这个观点和马克思相对。马克思认为，一切财产都是关系——富人打扮漂亮的代价是穷人的苦难。洛克却说，索取货币并不会伤害邻居。因为货币的价值“神奇”（马克思也用这个字），所以洛克看不见贵金属积累会造成主体之间的义务，贵金属和直接对生活有用的商品是不一样的。

货币登上历史舞台之后，原有的互动模式的杠杆原理就被悬置起来。于是，劳动就能够储存和散播，超越了原来的局限。正如《斐多篇》一样，在货币领域，对话式的交互性在新技术中遭到破坏，这种新技术对原有的边界麻木不仁，它把新的扭曲和复杂关系强加在人的头上。洛克和马克思的关键之争是：原有的主客二元对立继续维持标准模式的地位呢，还是应该被某种更加广延和多样的模式取代呢？这个争论对 20 世纪的政治经济生活产生了重大的影响。极而言之，洛克认为，货币引起的多种多样的和盘根错节的关系是好事，马克思却认为，货币带来的是矛盾、倒错和剥削。不过，洛克的自然状态和马克思早期的共产主义乌托邦梦想却有共同之处，两者都是没有放大或扭曲的一对一的互动关系。

至少麦克弗森<sup>①</sup>以后，总是有人把洛克当做资本主义无限积累的辩护士，认为他是货币的吹鼓手，货币可以超越劳动，成为经济发展的引擎。<sup>[27]</sup>不过，洛克强调财产的礼貌原则和职能意识——在任何占有行为中对物体和邻居的责任——使他既像中世纪的基督徒，又像原始的资本家。礼貌只存在于人生需求中，人的欲望在我们对共同世界的尊敬中得到平衡，财产占有总有一个恰当的界限。礼貌是对共享资源的恰当关爱，而不是个人财产的积累。洛克的世界既不完全是工人阶级苦难的世界，也不完全是那种铺张的消费。解说这个问题的症结，是如何解读他的货币理论：货币散播和储存价值的无限力量产生什么样的结果。为此目的，

<sup>①</sup> 麦克弗森，Louis Mercier，1736 – 1796，苏格兰诗人，对欧洲浪漫主义文学运动有很大影响。——译者注

说一说货币这个记录的媒介出现之后,它如何把对话转变为撒播,应该足以说明它产生的结果,正如后来的电话、唱机和广播引起的混乱一样;所以这些媒介都把普遍接受的会话观念搅了个天翻地覆。

马克思也作了类似的对比:劳动与物质最初的互动和不再受人类需求局限的中介体系之间的对比;但是,马克思的解说更加清晰。马克思认为,货币是大众交流,他痛恨货币。洛克笔下的货币偶尔有怪诞的形象——腐烂的野味或苹果;然而他的描写岂能和马克思的分析相比,马克思笔下的货币呈现出丰富的意象。马克思的任务和洛克的任务相对,和古典政治经济学中接受洛克思想遗产的人也相对;他要说明,资本的积累也可能是不公平的,和可腐烂商品的积累一样地不公平。他把货币看成吸血鬼,死人残害活人的吸血鬼。马克思为我们展示了现代传媒评论中使用的一切关键的比喻:行尸走肉、偶像崇拜、主客相混。

马克思在 1844 年的手稿中说,在私有制下,面对劳动者的劳动产品是“疏远的东西,独立于人的力量”。我们已然进入黄昏领域:遭遇幽灵,和异类对阵,遭遇吸干人力的客体——始终号称“为人服务”的东西。<sup>[28]</sup>和黑格尔一样,马克思批判主体间性腐朽和边际的形式。但是马克思的劳动者和黑格尔的奴隶不同,他的劳动者没有出路,至少通过工作是找不到出路的。对立斗争的异化存在是自我的产物,是自我不可能认识的异化产物。而且,这个产物是“凝结在客体中的劳动”(71 页)。<sup>[29]</sup>“劳动者把生命投入客体;可是他的生命不再属于自己,而是属于客体……授予客体的生命反过来和他对抗,成为敌对和异类的东西。”(72 页)历史反弹回劳动者身上,成为“异类的、神圣的或残暴的活动”(74 页)。他的精华被贪婪的异类力量榨干。在此,自我以他者的面貌出现,正是弗洛伊德所谓不可思议情况的突出表现。这种近距离的遭遇并没有给互相认可留下可能性:劳动者和劳动对象之间没有交流。在工人和产品这个二元对子中,马克思呼应黑格尔的主奴比方,呼应现代传播失败的重要一幕。<sup>[30]</sup>遵循费尔巴哈的精神,马克思希望揭示疏离的他者的本质:疏离的他者就是自我的疏离。他忠告我们,疏离的他者并不可怕,它仅仅是我们内在动态的外在投射,一旦醒来,噩梦就会淡化。无论何处,马克思都想把投射和真实的他者剥离开来,都想对未完全实现的主客连接作出诊断。

马克思的批评方法是要表现人的力量打在物质材料上的、隐蔽的烙印。私有财产是异化劳动“物质、感性的形态”。洛克认为,私有财产是个人劳动力清楚而直接的表现;马克思则认为,私有财产基本上是扭曲的媒介,它铭刻着我们身体和双手的操劳和工作,留下损害我们的烙印。洛克认为,超越面对面交流的方式是文明社会的基础,马克思则认为,大众交

流(任何杠杆形式)是堕落，是一切人反对一切人的战争，战争是君临文明社会的主宰。

马克思分析了工人的悲惨遭遇，在此阐明了他首要的诠释原则。他说：“对工人来说，一切客体都成了他自己的对象化。”(88页)。一切客体都是对象化的结果(和黑格尔一样，整个世界暗中都是主观的)。在马克思的眼里，每一件商品都是劳动者被置换的一景，都是自我力量在外在物体上的挥霍。不过，对主观和无声的客体必然纠缠不清的情况，马克思并不感到悲哀。他赞扬劳动过程是使世界和人协调的手段。他抱怨的是对象与工人的疏离；至于主体性必然渗透到整个客体场中去，他并不感到悲哀。在19世纪的文化中，到处都是主体和客体交叉的边疆，照片、精灵、商品、墓园、留声机、蜡像馆、电话与货币就是这样的边疆。马克思主义的任务之一，就是让这样的区域合法。

19世纪40年代马克思对货币的批评，详细地阐明了一些原则。这些原则可以用来理解对时间和空间起束缚作用的新兴力量。和洛克一样，他认为货币“放大”的力量非常奇异，不过他对货币道德地位的估计，刚好和洛克的估计相反。货币的罪恶在于它扭曲了人与人的正常关系。马克思视野中的公正交换是互惠的关系。“把人看成人，把人与世界的关系看成是人的关系：只有这样，你才能够用爱去换取爱，用信任去换取信任。”(105页)在这种互惠的世外桃源中，我们彼此的影响和我们个人的能力或主张是一致的，和外在的权力、地位、金钱等因素是不一致的。马克思有一段重要的话，不仅预见到哈贝马斯田园牧歌式的、没有扭曲的交流，而且表达了柏拉图—黑格尔真实可靠的交融的梦想。他说：“你与人和自然的每一个关系，都必须具体地表达你真实的个人生活，和你心想的客体对应。如果你付出爱而得不到爱的回报，如果通过爱心的活生生的表现并不能够使你为人所爱，那么你的爱就是软弱无力的——不幸的(105页)。”人的每一个关系都必须是他个人独特人格的“具体表达”。这里没有吕西阿斯之流的容身之地！他们盘算的爱，对被爱的人的个性来说，是冷漠的爱。角色、捷径和中介是远远不够的。马克思鄙视撒播的浪费行为。两个意向表现相互挑选。和苏格拉底一样，他担心单向撒播的悲剧。《斐多篇》核心的视野，是两个灵魂在哲人之爱中互相倾心。这个视野回到马克思的身上，成了对劳动、生活和爱情的规范性描述。资本主义的罪恶，就是把没有回报的爱当做了规范。

正如《斐多篇》认为大众爱欲是不好的选择一样，爱欲扭曲的问题，是马克思批评金钱的核心问题。“金钱是人的能力的异化。”(104页)金钱是意愿和现实之间的守门人，它给一切人与自然的关系抹上了一层阴影，

使之不得安稳。作为社会关系的中介,它无所不在,因而它是可怕的中间人。“金钱是人的需求和对象之间的皮条客,是人的生活和生活资料的皮条客。然而在我的生活中起中介作用的东西,同时又在我和他人的存在之间起中介作用。”(102页)正如吕西阿斯的设计图里展现的一样,金钱可以在个人之间做性交易,交易者丝毫不关心彼此的个性。有了金钱之后,“我是谁,我能够做什么,都不是由我的个性来决定。我容貌丑陋,但是我可以买到最美丽的女人。”(103页)马克思的批判澄清了爱的规范,它应该是互相吸引的个人之间互相的爱,不应该是受到外在或外部因素的影响。马克思用的比方——金钱是皮条客,用金钱嫖娼——暗示对人格冷漠的爱欲的交合(或苏格拉底所谓的灵魂的交合)。卖淫是公开的、展示的、公开传播的。正如大众传播一样,它向一切来访者开放,几乎或完全不需要共享什么历史。“因此,它推翻了一切个性……使一切人的性质和自然性质混淆不清,乱成一团。”(105页)它是颠倒的关系,没有一个关系是“真实的个人生活”的“具体表达”。

不错,马克思没有在任何地方以持久的方式探讨过“交流”,尽管他在说到交往(*verkehr*)和交流(*mitteilung*)时做过一些相关的暗示,然而他推出了一个公正与不公正的模式。<sup>[31]</sup>公正的交流是亲切的,实实在在是相互的;非公正的交流却受到外在因素的损害,受到所用尺度的扭曲。和柏拉图、黑格尔一样,马克思也提倡两个灵魂的相会,不因为金钱、市场或媒介的扭曲机制而受到污染。交往(*verkehr*)——交流或交换——是他最接近交流(*communication*)的用语。对马克思而言,交流的世界就是交往的世界!

马克思提倡对话关系:私有财产是系统层次上的吸血鬼,它吮吸活人的血。以同样的逻辑,媒介成为异化和认知迷雾(此乃马克思主义的标准批评)的代理,媒介使面对面的相会受到扭曲和阻碍——使人不能和自然、产品、他人直接相会,不能和自我直接相会——须知,直接相会是完全的人性的必需条件。正如《斐多篇》一样,马克思主义关于生活、劳动的梦想,马克思主义认为语言是对话的梦想,是可爱的观点。然而,无论1989年以来马克思的许多东西怎么掉价,他衡量现代生活扭曲和压迫的梦想,基本上还是适用的。虽然和二元论的结合十分紧密,马克思还是认为,我们交往习惯的实质,不仅是我们社会各界的协调,而且是美好社会的标准(比如,哈贝马斯作出了巨大的努力,提出一个系统的交流理论;他谋求复兴的,仍然是马克思批评交流思想的规范的核心)。马克思主义思想对今天治疗话语和技术话语的自负,是一个有利的回答。这些话语陷入了交流混乱的困境,不能对社会生活的物质文化结构进行重组,以便让所有说话的人都能够参与,都享受到安全和自由。马克思眼中的交流是

有益的提醒，使我们想到，交流失败的原因主要不是语意不匹配，而是符号和物质资源用错了地方。

马克思关于交流的思想，比过去的大多数交流思想视野开阔。然而，这个视野还是不够充分。他纳入考察的交流实践仅仅是一个狭小的范围——对话式的实践——这对我们研究一连串的长期对话和对话的中断，并不是很好的向导。在大规模范围内，在公共生活中，在日常生活中，长时间的对话和对话的中断是难以避免的。<sup>[32]</sup>在公共交流的视野方面，马克思主义的实用政治也没有什么特别杰出的记录；在这方面，它只提出了两个观点：人人对人人的乌托邦对话，以阶级觉悟或宣传的名义搞少数人对多数人的操纵。当然，这不是要把马克思所谓后继者的罪过算到他的头上；然而很清楚，他不太重视沉思和说话，并不把沉思和说话作为人的基本活动。实际上，这些活动是界定人的境遇的最真实的东西。<sup>[33]</sup>正如泰勒所说，马克思“似乎不注意，在大群的人之间，交流和决策必然是模糊的、间接的”。<sup>[34]</sup>马克思相信交流的终极透明性。那些远距离的、有中介的、分层的联系和交流的方式，必然是走了样的，而不是必需的、有价值的。

马克思之所以持这样的信念，在一定程度上是由于他认为市场言语的原始地位，是非理性和陋习的根源。<sup>[35]</sup>在《哥达纲领批判》中，他认为商品的魅力也是由于它从地理上脱离了生产地。<sup>[36]</sup>市场规模的扭曲是市场弊端的要害。对他而言，空间场所的失去，脱离原有的形态是真正的问题所在。在有些段落中，他可能暗示技术的中性，但是在深层次上，他仍然有一个倾向：面对面的交流是真实而合适的场所。他认为，困扰交流的外来因素是主导社会条件的症状。外来的因素要加以整合并得到克服，这个终极目标的完成要等待革命。如果说，我们生命中有自然神秘的东西，那就是向存在的力量俯首称臣。自然总是乔装的历史。

本书以后将会阐明，我并不认为鬼魂能够逃遁，就是说，交流中的互相仇视和野蛮行为是不可能从人类的庄园里一笔勾销的。某些异化的东西是逃避不了的。马克思缺乏足够的悲剧意识，在这一点上，他和黑格尔及克尔恺郭尔差别不小。我们不必把他人与自己的联系和中断看成是悲惨境遇的征兆，在这些征兆中，我们还可以看见悲天悯人的奇妙教益。

我重申，弄清这个问题至关重要。批评马克思是要冒风险的，阿伦特

已经指出这一点,因为你把自己和那些以此为生的人搅在一起了;而大多数的人你是不太同意的,你和他们一致的地方远远不如赞成马克思的地方。<sup>[37]</sup>不错,我批评马克思标准的对话式的交流视野,然而我并不是要讴歌什么详尽的阐释,也不是要为广播业开脱;对那些不负责任地传播“主义”、制定政策的人,我并非要加以赞扬。在批判对话的道德不安中,显而易见,我们在很大程度上依赖公正而可靠的批评原则。对话的确是联系和负责任的原则:它可以满足归属的需要,它可以限制鲁莽的权力。然而,对话本身也不能逃避陋习和权力,在这一点上,它和单向的撒播没有什么不同。不仅女权主义者,而且20世纪主流的戏剧、诗歌和流行歌曲,都对内心隐私的纷争和痛苦作了探索。马克思主义的传统一笔勾销单向的撒播,确实冒了风险,它没有认识到各种可能使人大开眼界的、公正的关系。我们现在的任务是:思考摆脱了规模和形式偏见的各种交往形式的公正性。事实上,哈贝马斯在马克思主义圈子里的异端,就是要认真对待在传播、沉思和公开性等问题上的自由主义信念,而不是把它们当作幻想和堕落。我也在冒一个类似的风险:提倡大众传播的合法性,至少在理论上是如此。

### 3.3 克尔恺郭尔的匿名

偶然和必然一样必然。

——克尔恺郭尔,《非此即彼》,第1期第234页

克尔恺郭尔坚持,悖论不可避免。马克思和克尔恺郭尔的主要差别,是对个人身体的弹性所持的立场。对克尔恺郭尔来说,个人与现实是不可通约的。世界和主体永远不协调:两者之间的虚空是人的命运的一部分。对马克思而言,克尔恺郭尔的分析相当尖锐,是对一个具体历史境遇和阶级境遇——资产阶级老板悬空的存在——的描绘。这个老板和黑格尔笔下的老板一样,注定是要凋谢的。<sup>[38]</sup>然而,在马克思看来,断言自我与世界永恒的分裂,那就否定了人丰富的能力;一旦人的能力从私有制和生产的剥削关系中解放出来,人就有潜力改造一切。与此相对,克尔恺郭尔认为,只要我们是生活在时间中的凡人,某种程度的异化就必然产生。马克思构想,地球上人与人之间的终极调和——物质的和神学的调和——是可能的,不过要加上一点经典式的千年祈福的弦外之音。克尔恺郭尔与黑格尔和马克思最尖锐的意见分歧就在这里。对他而言,一切能力都不能缓和两者的尖锐差别。假如说克尔恺郭尔忽视社会关系和权力问题的话,马克思则忽视时间和死亡的问题。马克思批评黑格尔看世界

颠倒，忽略了哲学之外的真实斗争；克尔恺郭尔批评黑格尔忘记自己的脑袋长在身子上，换言之，黑格尔毕竟是人，总是要死的。

克尔恺郭尔很少直接写正在兴起的媒介世界。1855年去世时，他几乎没有看到电力通信的新奇之处。不过，和马克思一样，他敏锐的看到了他那个时代颠倒的社会关系，看到了视听方式和存在方式的变化，即现代人必须面对的变化。<sup>[39]</sup>用他自己的比方来说，在隐性的世界里，他是使用电报的行家里手。固然，洛克、沙夫茨伯里(Shaftesbury)、雪莱、克尔恺郭尔和柯尔律治之类的思想家，都以不同的方式使用过“交流”这个词；而且，费希特(Fichte)、谢林、霍尔德林(Holderlin)与黑格尔沿着唯心主义的路子，探索如何逃离不可交流的可怕困境；所以，他们给交流问题奠定了永恒的哲学框架。然而，把交流(丹麦语 *Meddelse* 和德语 *Mitteilung* 是同源词)这个词本身变成一个哲学问题的，恐怕克尔恺郭尔是第一人。<sup>[40]</sup>在此，与其说交流是一个理解问题，不如说是策略上的误解问题。在给关系破裂的未婚妻莉津·奥尔森(Regine Olson)的一封未发出的信(他写了很多东西是这样的信)中，他说：“谢谢你从来就没有理解过我的意思，因为我的一切都是从这中间学到的。”<sup>[41]</sup>正如海德格尔一样，他把交流看成是揭示和掩盖的方式，而不是信息交换的方式。海德格尔的很多东西是向他学来的。

克尔恺郭尔的许多作品都是用笔名发表的。书中的叙述人并不顾及读者是否看得懂，也不顾及为自己辩护，完全不像梅尔维尔<sup>①</sup>自传体小说《泰比》中主人公巴特尔比(Bartleby, 第四章)。克尔恺郭尔的交流观念突出的特点，不是心灵的结合，而是言语不可能传达意思，是对公共舆论的抗拒，是反讽的特技，是更高层次的内心世界法则。他所谓的交流更像是困惑或失败——对那些习惯技术性或治疗性理解的人来说的困惑或失败。在供给过度的时代，交流的任务就使基本的生活要素陌生化。他写道：“人人都知道基督教，基督教逐渐成为琐碎的东西，因此只有她艰苦的努力，才能够得到一个原初的印象。既然如此，交流的艺术就成为能够从人身边拿走他习以为常的东西的艺术。”<sup>[42]</sup>他把自己看成是宗教魔术师，他要打破常规去恢复本来的感觉。追求原初的印象就是交流，它比两个心灵融合还要来得快。

克尔恺郭尔是理论大师，精于讽刺。他把讽刺当做精神助产士。苏格拉底和耶稣也是了不起的讽刺家。在他论讽刺的宏篇巨制中，苏格拉底和耶稣处在核心的地位。世界到处是错误的基础，它们随时都可能掉

<sup>①</sup> 梅尔维尔，Herman Melville, 1819—1891，美国小说家，代表作有《白鲸》等。——译者注

下来。对克尔恺郭尔来说,讽刺就是最适合这种状况的修辞姿态。人们只要随时展露自己,交流就决不可能是纯粹的思想传输,而是见解的暗示和规避。20世纪后期的心理治疗文化中认真而枯燥的“交流”,和他相距十万八千里。比如,在他的《恐惧与战栗》的扉页上,有一句哈曼<sup>①</sup>的题词:“塔奎尼阿斯国王<sup>②</sup>的马车在花园里和罂粟花撒欢,国王的儿子听懂了,可是送信人听不懂。”这个儿子投奔敌方,借口是与父亲吵架。塔奎尼阿斯要信使送信,但又不信任,所以他就带信使到花园,用剑把高大的罂粟花拦腰斩断。他要求信使对他的儿子重复这个动作,意思是说,他会把全城的头面人物斩尽杀绝或全部流放。这段题词说的是关于神秘信息的神秘信息——而且用的是陌生语言。题词是理解这本书的密码,同时也是给你的警告:如果你不知道预先同意的安排,你可能就不知道正在发生的事情:你看见的是莫名其妙的杀头——砍罂粟花的姿势(就像砍断约会的扭结);你看见的东西似乎神奇而武断。题词不仅是破译那本书的踏脚石,而且宣示了其中的主题:父亲、儿子、刀剑、伪装和暗示的信息。

《恐惧与战栗》投入市场,交给读者,不过读者并非上述故事中的信使,而是国王的儿子。就像播种者的语言一样,这本书在公开的撒播中隐藏着私密的信息。1843年哥本哈根的读者也许认为,这本书是关于亚伯拉罕和儿子以撒的一首奇怪的抒情诗,只有克尔恺郭尔的未婚妻莉津·奥尔森才能够听出其中隐藏的意义。他一辈子的写作生涯都用来解释他那个极端复杂的决定:解除他与莉津·奥尔森的婚约,因此除了莉津之外,所有的读者都无意之中在偷听他用笔名发表的作品。就像使徒路德一样,他相信,布道常常要把核心的东西隐藏起来;给一般人发出的一般的信息,可能隐藏着信息,只有知情的人才知道。

他的直接间接交流理论,在《基督教的讲道》中交代得最完整。这个理论的根基是一种极端的敏锐,后来的言语行为理论把它叫做“运用”。正如圣奥古斯丁的符号理论建立在“道成肉身的圣子”的基础上一样,克尔恺郭尔也是从基督着手,他笔下的基督是神—人一体的。公元一世纪,基督可以直接向加利利的人说:“我是圣子。”然而,这句话实际上是间接的交流,显然是与事实相左的交流,因为说这句话的基督明明是人而不是神,听他讲话的人伸手就可以摸得到的人。说话的力度必然和说话人的气质联系在一起。克尔恺郭尔批评现代基督教,说它努力保存“福音”的同时却忘掉了基督,因为实际上媒介即是讯息。他这个观点与招魂术传

<sup>①</sup> 哈曼,J.G.Hmann,1838–88,普鲁士基督教思想家。——译者注

<sup>②</sup> 塔奎尼阿斯国王,古罗马传说中的国王。——译者注

统的空洞内容的核心原理彻底决裂。他说：“符号与它直接的表象不同。”在这里，他提出了一个双层的图式，很像圣奥古斯丁的观点：语词有肉体和精神两个方面。他和奥古斯丁有颇多共同之处，神学和符号学两个方面都是这样的。然而他们也有不同之处。圣奥古斯丁把道成肉身看成是神的载体，克尔恺郭尔却认为，两者并置必然具有不协调和悖论的性质。他认为，基督不仅是神的一个符号，而且是一个“矛盾的符号”，是在“匿名”之下运作的一个“秘密的代理”，基督鼓动听众挑选一条这样那样的道路。<sup>[43]</sup>

克尔恺郭尔认为不能直接交流的视野，自然会产生一个结果：对公共生活的批判，明显可见于他对《当代》的批判中，亦见于他关于布道的观念中。如果说“登山宝训”既告戒人们让灯火照耀（马太福音第5章），又要人们掩饰自己的善事（马太福音第6章），那么很明显，克尔恺郭尔追随的是第二条路子。他说：“登山宝训中有这样一段话：‘你们禁食的时候，要梳头洗脸，不叫人看出你在禁食。’这段话直接证明一条真理：主观性与现实是不可调和的，主观性得到欺骗的特许。”人们在禁食的时候有意识地欺骗别人，虽然肚子饿，还是做出一副高兴的样子。人们做样子是为了避免装样子。因此，在写作《恐惧与战栗》的过程中，克尔恺郭尔“装出一个无名浪子的样子”。他每天晚上至少到剧院去露面10分钟，以便维持他合群的名声，掩盖他正在进行的忏悔。他说：“忏悔是神圣的，它使美黯然失色。忏悔的时候不想让人家看见，至少是不想让人围观而出洋相，忏悔需要完全不同的一种自我的活动。”<sup>[44]</sup>有的时候，掩盖目的的作法道德上是不能自圆其说的，然而那又是维护心灵纯洁之必需。我们可以把克尔恺郭尔看成是一个新教徒中的反对偶像崇拜者，他反对风光、扬名而引起的堕落。<sup>[45]</sup>袒露是一个陷阱。

我们重申，交流的样式和“信息”是不可分割的。在《对于哲学片断的非科学的附言的结论》中，克尔恺郭尔推出了一幕使人开胃的荒诞喜剧，这是他的拿手戏。书中有个人想传达这样一个观点：“真理是内在的心灵。”只要有机会，他就要宣扬这个真理。不久，就有一群追随他的传教士开始传布这个真理。“他甚至到处找人替他吆喝；这些吆喝内在心灵的人，真是值得一看。”企图宣传洞见说明，他从来就没有获得什么洞见。<sup>[46]</sup>这个鼓噪内在心灵的人发现自己陷入困境。

交流不可能是真实性载体，它只能败坏真实性。这也是《恐惧与战栗》的一个中心思想。亚伯拉罕成为“忠实的父亲”，并不是因为他遵守“美德”，而是由于故事的悬念。对克尔恺郭尔来说，“美德”常常是康德那种绝对的表现。对康德来说，正确行动的证据，是人能够概括这个行动的

能力,是能够断定,这是人人能够做的正确的行动。毋庸讳言,杀自己的孩子在道德的等级表中,不可能排得很高。因此,亚伯拉罕准备杀子祭主而世世代代受到赞扬,确实是一个问题,应该予以解释。什么东西使他与杀人犯不同?什么东西使他不同于悲剧英雄?

关键在于亚伯拉罕超越了道德。普世道德(能保证正确的行动)既给人安慰,又是绝望的源头,它要求人们放弃具体的东西。正如亚当·斯密或康德所见,普世道德是一个训诫的范畴。亚伯拉罕的举动中不存在普世道德的安慰或命令:完全是他个人与上帝之间的私事,这件事不能有中介,也不能转化为公众观看的英雄行为。他和阿伽门农之类的悲剧英雄不同。阿伽门农牺牲女儿的壮举,全体同胞都认为是大义之举;亚伯拉罕杀子祭主的举动,却不需要社会的承认;他不需要终极的道德疗伤,也不需要终极的形而上抚慰。他的一切行为都是信仰。悲剧英雄编了一本公众读的书,这本书叫《信仰的骑士》,是封闭的,只给上帝读。亚伯拉罕的真理不能泄露。“道德东西是普世的东西,既然是普世的,它就是明显的,揭示清楚的。个人被认为是直接的现实,就是说,他是肉体的和精神的存在物,因而是隐蔽的、封闭的。”换言之,道德是公开的,个人是隐私的。克尔恺郭尔抱怨说,黑格尔把一切都暴露在阳光之下,因此他把夜晚的一切动物和植物都一举摧毁。“悲剧英雄牺牲自己,以便表达普世的东西;信仰的骑士放弃普世的东西,以便成为有个性的人。”<sup>[47]</sup>信仰的骑士背负的包袱是,他只能依靠自己——普世的东西是寻常的诱惑,以公开的赞美和本体的安全召唤他。在许多方面,亚伯拉罕都是像尼采的超人,他是超越善恶的。

康德的伦理观,如果不加修饰,既不能把握亚伯拉罕,也不能把握上帝,其实我们都不能。克尔恺郭尔的观点是悖论,是我们道德范畴的扭曲。他最不想的事情,就是把亚伯拉罕及其儿子以撒的故事理性化。相反他认为,我们应该直面其恐怖。我们不应该讴歌他毫不动摇的忠诚,那反而会使它贬值;上帝的命令超过了我们在方法和原因两方面的安全意识时,我们应该为此而吓得要命。和弗洛伊德一样,克尔恺郭尔知道,如果过早止痛,治疗的过程就要受到损害。《恐惧与战栗》表现得很清楚,亚伯拉罕暂时悬置普世伦理和中介,这使他说不出话。他的失语症是上帝引起的,他不能向妻子撒拉和儿子以撒吐露真情,也不能向大祭司以利亚撒说明真相。他真想让儿子以撒知道他的爱,但是他必须要牺牲儿子,把儿子献给上帝,因为他爱上帝。儿子的误解正是牺牲的组成部分。他向天祈祷:“哦,天上的主啊,感谢您。毕竟,让他相信我是怪物,这样更好,不能让他失去对您的信仰。”<sup>[48]</sup>宁可让儿子以撒永远受到父亲的伤害,宁

可父子关系断绝，也不能让以撒知道，上帝居然命令父亲杀儿子。

此外，也有误解不可避免的情况。如果要和亚伯拉罕交流，那就是要让他不成其为亚伯拉罕。在一个悖论的世界中，轻易的交流必然是虚假的交流。委婉与讽刺也许正是拯救我们的必由之路。拯救的路上必定是荆棘丛生。对克尔恺郭尔而言，轻而易举交流的观念，是精神领域的清仓大拍卖，是降低理解的价码。正确的行动、信仰、他人——所有这些都是绊脚石，而不是可以绕道走而不感到恐惧与战栗的东西。（他引用使徒约翰和保罗的绊脚石观念绝非偶然。）交流必然能够改进关系，能够澄清事物底层的原因，这个自负的观点我们已经在夜晚的比方中熟悉了。

在《非此即彼》（1843年）中，“威廉法官”说到婚姻问题时的口气，已经对所谓普遍规律提出了反对的意见。勾引者不断辩护说，婚姻是爱情不合理的形式。法官的回答是，丈夫和亚伯拉罕一样，必须要拒绝普世的东西。婚姻制度可能是普世的，然而具体挑选的配偶却是忠诚的、具有选择性的；在婚姻生活中，有一个人的特权压倒了世界上其他任何人。和克尔恺郭尔一样，康德终身未婚，他认为结婚是给兽性让步。康德认为，“说真话”的命令适用于一切理性的存在物（包括天使和精灵），“不要通奸”的教诲却只适用于有性器官的动物。在康德的道德体系中，检验善的标准是普世性；对这样一个体系而言，婚姻生活的荒谬之处在于：你不能希望一切理性的人来与你的配偶结婚。康德之类的人当然会觉得，这个婚姻普世性的说法有点滑稽。他们会说，康德可能是另外一种意思：你可能希望人人都结婚。不过，这个滑稽的说法的确揭示了康德伦理的难点：面对挑选一人或一种办法，而不是另一个人或另一种办法的难题。《非此即彼》所论的，就是这种伦理引起的难题：在难以决断的困境中来回摆动。

康德对伦理价值具体化的估计比较低，克尔恺郭尔对此做了生动的回应。《恐惧与战栗》说，在爱情中，具体高于一般。不能公开说清楚爱情的理由，并不是弱点，正是其实质：“恋人一旦对这个反对做出回答（为何在无数可能性中偏偏爱上了这个人），他就不再是一个恋人；相信者一旦对这个异议作出回答，他就不再是相信这个异议的人。”<sup>[49]</sup>爱情和信任一旦受制于沉思，其存在的性质也就变了。婚姻是把自己献给一个独一无二的人，从人类这个物种的一半中挑选出来的一个人。婚姻的泛化在一夫一妻制的文化中，不是通奸，就是诱奸。克尔恺郭尔认为，交流活动的方式重新塑造着交流活动承载的东西。媒介的意思是，独特的事物经过成倍的增加为陌生人提供服务。他知道，规模大小和流通量对讯息的意义产生深刻的影响，对我们与他人的关系也产生深刻的影响。他认为，我们与他人关系的主导原则，是独特性而不是一般性。在机器复制的黎明

时期,这个发现是了不起的洞见。在这个时期,美丽与勾引人的形象、声音和语词的扩散,正在以人类历史上闻所未闻的速度增长。在精神世界的“人口”增长中,克尔恺郭尔告戒我们牢记肉体的局限和可爱。真理的标准也许就在难以传达的交流之中。克尔恺郭尔告诉我们,人们企图修补交流失败时,剩下的东西只有虚假和唠叨,因为这样的失败正是给人启示的丰富源泉。

马克思把公共领域当做堕落的太虚幻境,公共领域像战争一样用其他手段把自己的地位掩盖起来,这是一切人反对一切人的战争。克尔恺郭尔的评价同样冷峻:公众是幻影,是无限抽象的全景画。<sup>[50]</sup>对他们而言,公开参与的情况,只能靠武力或托词才能实现。然而,黑格尔之后的一切交流,基本上都是公开的——只有通过对别人的承认,才能够认识到自己的内心——既然如此,这些思想家使我们不得不直面横亘的沟壑:我们梦想之中的天使那样的直接沟通,其实会遭遇到鸿沟。也许,他们没有指明如何用最清楚的办法去建立一个注入了灵感的公共领域;不过,他们确实揭示了一个道理:对话会使人万事如意的想法,只不过是一种幻象。他们是先知先觉者,他们这批思想家告诉我们,如何面对现代传播的一切困难。在改变时空的媒介出现的时代,他们标志着我们生存方式的人类学转向快要完成了。

## 注 释

1. Vittorio Hösle, *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2vols. (Hamburg: Felix Meiner, 1987). See, e.g., 2:385, 407.
2. I have attempted a somewhat fuller reading in John Durham Peters, “The Root of Humanity: Hegel on Communication and Language,” in *Figuring the Self: Subject, Individual, and Spirit in German Idealism*, ed. David E. Klemm and Günter Zöller (Albany: SUNY Press, 1997), 227–44.
3. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807; Hamburg: Meiner, 1952), hereafter referred to as *PhG* with reference first to page number and then to paragraph number. English translations I take from Hegel’s *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (New York: Oxford University Press, 1977).
4. *PhG*, 563, par. 808.
5. Despite the meager room Hegel’s completed system left for most traditional Christian beliefs and practices, Christian and trinitarian categories undeniably

shape his system. Throughout, I use “Spirit” with a capital *S* for *Geist* (following A. V. Miller).

6. Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 235.

7. G. W. F. Hegel, “Fragment of a System” (1800), in *Early Theological Writings*, trans. T. M. Knox (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988), 312.

8. *PhG*, 139, par. 175; emphasis in original.

9. *PhG*, 140, par. 177. Robert R. Williams, “Hegel’s Concept of *Geist*,” in *Hegel’s Philosophy of Spirit*, ed. Peter G. Stillman (Albany: SUNY Press, 1987), 1 – 20, outlines three competing models of *Geist* in Hegel scholarship: Spirit as a transcendental ego redivivum; as humanity itself; and as social or intersubjective. Both Williams and I favor the third reading.

10. Robert R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other* (Albany: SUNY Press, 1992), 149.

11. Cf. *PhG*, 257 – 58, par. 351, and *PhG*, 471, par. 671.

12. *PhG*, 56, par. 69.

13. Walter Benjamin, *Illuminations*, trans. Harry Zohn, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 1968), 137, notes the uniquely modern self – alienation of seeing oneself on screen or hearing one’s recorded voice. Mirrors are more ancient.

14. Charles Sanders Peirce, “The Law of Mind,” *Monist* 2, 4 (July 1892): 558.

15. Josiah Royce, *The Problem of Christianity* (New York: Macmillan, 1913), 2:138 – 39. Royce here seems to be commenting on Peirce, “Some Consequences of Four Incapacities,” in *Philosophical Writings of Peirce*, ed. Justus Buchler (New York: Dover, 1955), 228 – 50.

16. Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy: An Essay in the Form of Lectures* (1892; New York: Dover, 1983), 208 – 9, n. 2, underscores this point by translating Hegel’s *Allgemeinheit*, used in section 436 of the Berlin *Encyclopaedia*, where the self – consciousnesses affirmatively recognize each other as recognizing, by *publicity*.

17. *PhG*, 141, par. 178.

18. Leo Rauch, “Introduction: On Hegel’s Concept of Spirit,” in *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of*

*Spirit* (1805 – 6) *with Commentary*, ed. and trans. Leo Rauch (Detroit: Wayne State University Press, 1983), 33.

19. See Williams's excellent discussion in *Recognition*, chaps. 9 and 10.
20. See, for example, G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion: The Lectures of 1827*, ed. Peter C. Hodgson (Berkeley: University of California Press, 1988), 465 – 68.
21. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 418.
22. Friedrich A. Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter* (Berlin: Brinkmann und Bose, 1986), 58 – 59.
23. Oliver Lodge, *Raymond, or Life and Death, with Examples of the Evidence of Survival of Memory and Affection after Death* (New York: Doran, 1916), 339. All quotations are from this page. On 340 he argues that there is an evolutionary advantage for the lack of extrasensory communication: we can protect ourselves from the onslaughts of other minds by simply moving out of range.
24. "Das versöhnende Ja" is a phrase from Hegel, *PhG*, 472, par. 671.
25. Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989); Marc Shell, *The Economy of Literature* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978); Jean-Joseph Goux, *Les monnayeurs du langage* (Paris: Galilee, 1984); Eugene Halton, *Meaning and Modernity: Social Theory in the Pragmatic Attitude* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), chap. 10; Walter Benn Michaels, *The Gold Standard and the Logic of Naturalism: American Literature at the Turn of the Century* (Berkeley: University of California Press, 1987).
26. John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (1690; Cambridge: Cambridge University Press, 1988), sec. 27 in original. Parenthetical references are to sections of Locke's *Second Treatise*; emphasis, spelling, and capitalization follow the original.
27. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1962).
28. This vein of imagery famously continues in Marx's analysis of commodity fetishism in *Capital*.
29. Parenthetical references in what follows are to pages in the *Marx – Engels Reader*, ed. Robert Tucker (New York: Norton, 1975).
30. As Marx wrote in the *Grundrisse*, "The presupposition of the master-servant relation is the appropriation of an alien will," *Marx – Engels Reader*, 266. This is also true, as we saw, of mesmerism.

31. See *Marx and Engels on the Means of Communication*, ed. Yves de la Haye (New York: International General, 1979). The bulk of this work concerns what we would today call transportation.
32. I argue this general point in John Durham Peters, "Public Journalism and Democratic Theory: Four Challenges," in *The Idea of Public Journalism*, ed. Theodore L. Glasser (New York: Guilford Press, forthcoming).
33. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), part 3.
34. Taylor, *Hegel*, 554.
35. Allan Megill, "Über die Grenzen einer gewissen Art von Sozialtheorie: Marx, der Rationalismus und der Markt," in *Republik und Bürgerrecht*, ed. Klaus Dicke and Klaus – Michael Kodalle (Weimar: Böhlau, 1998), 363 – 98.
36. James W. Carey, *Communication as Culture: Essays on Media and Society* (Boston: Unwin Hyman, 1989), chap. 8.
37. Arendt, *Human Condition*, 79.
38. T. W. Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, trans. Robert Hullot – Kentor (1933; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), uses this analysis against Kierkegaard.
39. For one account of Kierkegaard as media theorist, see Douglas E. Johnson, "Kierkegaard's Optics" (manuscript, Department of Communication Studies, University of Iowa, 1995).
40. In a broad sense, communication is the theme of all his works. Key sites are Kierkegaard, *Practice in Christianity*, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (1848; Princeton: Princeton University Press, 1991), 123 – 44, and Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"*, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (1846; Princeton: Princeton University Press, 1992), part 2, sec, 2, chap. 2. Helpful work includes Lars Bejerholm, *Meddelelsens Dialektik* (Copenhagen: Munksgard, 1962), with an extensive English summary, and Peter Fenves, *Chatter: Language and History in Kierkegaard* (Stanford: Stanford University Press, 1993).
41. Georg Lukács, *Die Seele und die Formen* (Berlin: Egon Fleischl, 1911), 79.
42. Johannes Climacus, quoted in Howard V. Hong and Edna H. Hong, "Historical Introduction," in *Philosophical Fragments*, by Søren Kierkegaard (Princeton: Princeton University Press, 1985), xxi; emphasis in original.

43. Kierkegaard, *Practice in Christianity*, 123 – 39.
44. Søren Kierkegaard [Johannes de Silentio], *Fear and Trembling*, trans. Alastair Hannay (London: Penguin, 1985), 121, 149.
45. John Durham Peters, “Beauty’s Veils: The Ambivalent Iconoclasm of Kierkegaard and Benjamin,” in *The Image in Dispute*, ed. Dudley Andrew (Austin: University of Texas Press, 1997), 9 – 32.
46. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 1: 77.
47. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, 91, 86.
48. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, 27.
49. Quotation from Kierkegaard’s journals in Robert Bretall, “Introduction,” in *A Kierkegaard Anthology* (Princeton: Princeton University. Press, 1973), xxi.
50. Søren Kierkegaard, “The Present Age,” in *A Kierkegaard Anthology* (Princeton: Princeton University press, 1973), 260 – 69.

## 第四章 生者的幻象,与死者的对话

倘若我平凡的肉体就是思想,  
那伤害人的距离也不能阻挡;  
即使再遥远,我也会飞到你身旁,  
跨越千山万水,来到你待的地方。

——莎士比亚,十四行诗第 44 首

### 4.1 记录与传输

距离和死亡始终是爱情的两大障碍,也是欲望的两大刺激。巨大的障碍激发高涨的激情。正如苏格拉底在《斐多篇》里说的,爱欲不在于占有,而在于向往;那么还有什么比距离尤其是死亡更加刺激爱欲的呢?<sup>[1]</sup>爱欲谋求的是跨越千山万水,进入棺椁,安渡沟壑。正是这条原理,使我们超越通常接触方式的局限,就是超越用语词和肉体接触的方式。新媒介粉碎了交往的古老障碍,放大爱欲的帝国,扭曲它传统的形态;因此人们常常把它们理解为性感的或错乱的东西,或两者兼而有之的东西。在《斐多篇》中,苏格拉底把书面的文本当做精神精子库,它容许无父母的怀胎受孕,也可以形成没有人与人关系的思想观念。希腊人认为,人的声音传播的范围有限,人的记忆力孱弱,这是天然的事实。记忆和文字是仅有的两种记录。通过文字,可以远距离控制他人的身体和声音(读者),可以保存思想(作者),可以产生心灵的多偶制结合。如今,远方可以和近地说话,亡灵可以与活人交谈。

与此类似的事情也发生在 19 世纪。坦率地说,19 世纪 80 年代和 90 年代,照片克服了时间障碍,电报克服了空间障碍。这样的表述有一点太唐突,因为记录经验的梦想,使之跨越时空而超越人的记忆力,至少和文字的历史一样悠久,和天使的观念一样悠久。同样,摄影术和电报术各有其悠久的文化和思想的史前史。<sup>[2]</sup>然而在 19 世纪,人与人的接触却经历了空前未有的转化,尤其是沿着两根轴线的变化:传输与记录。主要的变化记录在两个构词成分之中:tele-(远距离)和 graphy-(书写/记录单

位);在后来的媒介中,它们几乎是无处不在。tele- 表示一个新的距离尺度——telegraphy 表示语词的尺度, telephone 表示声音的尺度, television 表示形象的尺度, telepathy 表示精神的尺度。graphy- 表示新的记录形式——telegraph 表示记录语词的形式, photograph 表示记录形象的形式, phonograph 表示记录声音的形式, electroencephalograph 表示记录脑电波形式。19世纪经历了一场革命,打破时间束缚和空间束缚的革命。<sup>[3]</sup>打破空间束缚的媒介在空间网络上便于传输,可以跨越遥远的距离,在各自独特的空间点上移动;纸张和电能就是这样的例子。打破时间束缚的媒介耐久,可以把相距遥远的时刻“捆绑”起来。石刻是束缚时间的媒介,我们至今还可以阅读古埃及的罗塞塔石碑。电报的载荷没有重量,发送又快,所以它是束缚空间的媒介。

打破时间束缚的革命产生这样的后果:文字失去了垄断的地位,不再是记录时间和智能的主要媒介。记忆仿佛从人体的囚笼中胜利逃亡,(突然)从感知上挑战它的文字媒介中胜利逃亡。记忆再也不和死亡的个体捆绑在一起;失去的时间可以重新捕获;除了文字之外,另有东西对历史记录作出贡献。文字受到的障碍——它没有视觉和听力——突然被揭示出来。场景——还有更加重要的事件——可以被捕捉住,而不必凭借语词、铅笔或画笔的干预;因为我们有了照相机。更加突出的是,万物短暂的典型表现——时间流——凭借电影或留声机,如今可以转录为形象和声音。通过记录声像和视像的幻觉,具有记录功能的媒介使人们对精神世界的兴趣再次流行。每一种新媒介都用来生产鬼魂。(卡夫卡深知其中三昧。)正如基特尔(Friederich A. Kittler)所云,“文明储存和传输的可能性有多大,精神世界就有多大。”机器印刷最古老的印刷品,是一张图片,几具骷髅围绕一台印刷机手舞足蹈,手里拿着纸,跳死亡之舞。<sup>[4]</sup>正如我们在上一章所见,从事招魂术的人跳死亡之舞,庆贺电报问世,庆贺电能召唤的鬼魂;这是19世纪最早的死亡舞蹈之一,他们意识到,不死的鬼魂世界扩大了,从记忆中的亡灵扩大到了记录和传输的鬼魂。

在19世纪,打破空间束缚的革命有一个标志,这就是电讯技术。跨越距离的同步传播——先后靠文字、言语、声音、形象的同步——凭借电报、电话、广播和传真而得以实现。精确的视觉和听觉再也不局限于瞬间的远距离接触了,这是开天辟地以来首创的新鲜事;惟一的局限是电报线路的长短(和资金的多少)。原则上说,信号——而不是身体——的摩擦系数减少到零,虽然电报的服务和收费使它不能成为普天之下人人接触的乌托邦;起初,热心人因为它“消除了时间空间差别”的梦想而激动得发狂。正如加利(James W. Carey)所说,电报注定要使运输和通讯分离。除

了眼睛所见的线路和听力所及的范围传送的信号之外,自古以来传书送信的办法都需要一种搬运的载体,诸如信使、船舶、信鸽等媒介。<sup>[5]</sup>与此大异其趣,电报非常吻合圣奥古斯丁、天使和梅斯梅尔催眠术的传统:没有具体形态的交流,通过共享精神(电能)流体而实现的接触。下文我还要说,更加鬼怪的后果是,在电能诱发的精神交流的新形式中,人体的重量保持不变。

固然,在人类历史上,远方人之间的接触曾经出现过多种形式,从离散和朝觐到通信和雕塑等多种形式。社交距离的延伸绝对不是19世纪才出现的特殊情况。<sup>[6]</sup>新鲜的情况是对人类未知领域的一连串入侵。<sup>[7]</sup>信号的捕捉与扩散有这样的含义:人体特征的视听信号不再和人体拴在一起。不错,二千五百年的文字<sup>①</sup>和四百年的印刷术<sup>②</sup>使个人的说话——苏格拉底所谓思想的种子——能够跨越时空而广泛传播。书写一直是个人“性格”的独特表现;这里所谓性格说明,书写训练和人格观念是统一的。然而,照相机和电影、电话和留声机,却容许对人的形态发起新的入侵和新的表现。凭借声音和视觉形象的记录,千变万化的面部表情、声音和体态获得万世不朽的性质。一个记录个人心血来潮和耐人寻味的崭新的领域,凭借储存和传输技术,就可以检索了;这就证明克尔恺郭尔的话有一定的道理:偶然像必然一样必然。<sup>[8]</sup>

略微变换一下方式说,通讯和运输的分离有重要的含义:另一个平行的宇宙像变戏法一样地出现了;人的复制品栖居在这里,它们遵循的规律和血肉之躯遵循的规律迥然不同。“媒介总是会产生鬼魂现象。”<sup>[9]</sup>虽然蒸汽动力使铁路和汽船的人货运输大大加快,然而人体还是跟不上快速的声觉、图像和视觉表现。我们的身体会疲劳,承受力有限,然而我们的形象一旦记录下来,就可以通过媒介而流通,没有什么确定的限制,且能够跨越空间和时间的荒园。卡夫卡看到,用火车、汽车和飞机使人会聚而求得心灵的平静的努力,总是要陷入媒介的包围,因为媒介对鬼魂更加富有营养。电报、电话和广播等媒介都能够创造出替身,这正是媒介的运作模式;有的时候,这些替身是和我们作对的。

在远程传播中,人的复制品成为我们的代理。古典的博学鸿儒迈尔斯创造了一个术语叫“传心术”(telepathy)。从1882年英国心灵研究会成

<sup>①</sup> 二千五百年的文字,原文如此,作者所指恐怕是拼音文字,而不是其他更加古老的文字。——译者注

<sup>②</sup> 四百年的印刷术,原文如此,作者指的是德国人谷登堡(Johann Gutenberg, 1398—1468)发明的机器印刷,而不是毕昇发明的活字印刷术。——译者注

立直到他去世的 1903 年,他始终在该学会扮演执牛耳的角色。1886 年,他造了一个术语,叫“生者的幻象”(phantasms of the living),用来表达当时招魂术文化中泛滥的幻影。留声机和电话发明之后不到十年,他就造了一个不限于幻视(apparition 只限于视觉)的术语,由此而生的选择是,他觉得“phantasm”比“phantom”好。<sup>[10]</sup>他解释说,“生者的幻象”可以是声音、面孔,甚至是幽灵的整个躯体。19 世纪后期人们感到惊恐的东西,我们花了一百年才逐渐习惯:生者的幻觉在各种各样的媒介中泛滥成灾。对心灵研究的关注是现代研究的组成部分,目的是要重组人的再现方法——这里所谓心灵研究是与远方人体的幽灵接触,其表现的载体可能是文字、形象、声音,甚至可能是触摸。<sup>[11]</sup>如何把演员幻象似的身体和声音联系起来,成为电影逐渐正常的漫长过程。<sup>[12]</sup>媒介既界定又放大了心灵世界,心灵世界里的幽灵看上去听起来都像人,但没有人的特定存在,没有肉体。电子媒介复制并散布了人的存在的各种标记,由此而取代并转化了 19 世纪的幽灵文化。<sup>[13]</sup>迈尔斯去世之后五十年,即 1937 年,心理学家奥尔波特(Gordon Allport)对媒介的幻象做了精辟的论述:所谓“‘亲自到场’(appearing in person)过去似乎是话有冗余,但是到了如今的电影和广播时代,这句话好像就不再那么多余了,因为部分露面是可能的,根本不亲自露面也是可能的。”<sup>[14]</sup>

人能够脱离肉体“显身”,也许是新的视听媒介最令人不安的事情。结果就产生了一个表征的辨证危机,一方面,电话公司经理、留声机推销员和电台播音员等人试图要他们的客户放心,他们使用的办法是把机器复制的东西和母本中活生生的肉体联系起来(通过证明和鉴定)。他们在中介设备中,竭力使人体表现出来;这样的努力导致电台广播中的真实操作(见第 5 章);极端的情况下,还出现人体物化媒介的形象外化。另一方面,人体的声觉、视觉和言语痕迹可以留驻的地方却迅速增加。当然,人们和自己产生的影响从来就是共生互动的,然而由于这些新媒介的扩散和记录功能,主体性的痕迹比过去得到更加广泛的传播。威廉·詹姆斯<sup>①</sup>的调子和新型视听媒介很合拍。他说,物质世界里的痕迹可以当做人格的储藏室,这里的人包括死人与活人。捕捉时间流的媒介,比如留声机和电影,可以使人在声音和形象里蒸发。与另一个人的互动,现在可以是阅读他在媒介中留下的痕迹。

生者的幻象常常以反常的方式表现,或脱离人的肉体,或有比较具体的体现。从圣奥古斯丁到洛克的交流理论把人体当做一个给定的客体,他

<sup>①</sup> 威廉·詹姆斯,美国哲学家和心理学家。——译者注

们提倡的是更加空灵的、不那么受到阻碍的心灵沟通方式。同样，在人体之外实现沟通的能力，是人们从精神上接受电报、电话和广播的关键所在，也是招魂术的核心主题。招魂术和以后使之科学化的技术研究，是19世纪和20世纪传播思想形成的主要载体。用精妙的媒介传送已故或远方人的语词、声音或形象，这是电子媒介交流和招魂术交流相同的工程。事实上，在某种限度上可以说，一切有中介的交流都是与死者的交流，因为媒介可以储存“生者的幻象”，而且可以在人体死亡之后回放这些形象。

总之，19世纪的新媒介号称能够冲破距离和死亡的束缚，从而给昔日天使般接触的梦想赋予新的活力。1896年，一位留声机的爱好者似乎有一点过早地宣告：“死亡不再那么使人痛苦，因为我们可以永远保存逝者的声音。”<sup>[15]</sup>显然，声音的保存使人能够在任何时候复兴（复活？）死者的声音。<sup>[16]</sup>然而这种能力的代价很快就彰显于世：一个没有肉体的幽灵世界应运而生。新技术使精神对精神的接触实现之后，“亲身”的互相显身（mutual presence “in person”）就表现出新的长处和新的不足。

在这个时代，我们正在经历数字革命，现在重温过去曾经遭遇过的震撼，可以给我们很大的启示。今天有关交流的紧迫问题——时空的远望（如因特网）、经验和身份的复制（如虚拟现实）——在过去的时代，就曾经以类似的方式探索过了；电报和照相术的时代、留声机和电话的时代、电影和广播的时代都已经探索过这类问题。在以下的篇幅中，我将追求这样一个课题：这些新媒介

这些新媒介号称使我们更加接近，可是它们只能使交流更加难以进行。传输和记录的区别，也就是克服距离和克服死亡的区别。

号称使我们更加接近，可是它们只能使交流更加难以进行。第5章讲的是，寻找跨越媒介的传输中完成的实实在在的接触有何迹象。本章说的是与死者的对话，特别要说一种徒劳的情况：和那些只能用诠释来解读的存在作精神上的交流，是不可能的。下一章研究新的传输能力，这一章说的是记录的能力。传输和记录的区别，也就是克服距离和克服死亡的区别。这样的安排主要是出于谋篇布局的方便。如果要远程传送一个信号，就必须防止它在路途上衰减消失。实际上，爱迪生发明留声机的动机之一，就是要搞一个更好的电报“转发器”。<sup>[17]</sup>

一旦记录在案，任何东西都可以传输给陌生人的眼睛和耳朵。<sup>[18]</sup>苏格拉底对书写的担心正是：任何旨在传之万世的智慧，都难免混杂不纯。

飞行的经验对19世纪征服距离的思想，是一个核心的问题。新的运输工具如铁路，新的放大感觉的媒介如照相机、电报和电话，都被人描绘

成飞行机器。<sup>[19]</sup> 1859 年,老霍尔姆斯(Oliver Wendell Holmes Sr.)就立视镜的感觉经验所做的描绘,就很有名气。他说,这是“梦幻般的升华,我们似乎扔掉了身体,航行在一种陌生的环境中,一个接一个奇妙的场面,像脱离躯壳的精灵”。<sup>[20]</sup>就像从华盛顿到巴尔的摩的电报一样,顷刻之间就到了,立视镜可以从周围的环境迅速切换到遥远的地方,进入古老的遗迹之中(这是立视镜喜欢表现的形象)。

时光旅行同样是 19 世纪媒介非凡的成就。时间流可以用瓶子罐装并储备起来以后享用。历史循环论和逼真再现(比如做动物标本)的文化都认为,跨越时间的运输是可能的(在时光旅行的意义上或极乐的感觉中)。<sup>[21]</sup> 1826 年,尼埃普斯<sup>①</sup>院子里的闪光,留下了第一张照片;在某种意义上说,这也是留给我们今天看的。卡鲁索<sup>②</sup>的声音不仅逐渐穿越深度空间产生共鸣,而且留在唱片、录音带和光盘上。记音法和电影不仅用作视听教具,成为神经生理学的研究工具,而且成了新的保存意识的档案。对事件的感觉印象和时间印象,可以用声光手段保存下来。传输媒介使我们能够横穿空间,记录媒介使我们能够在时间中跳动剪辑。声音、形象和经验的死刑判决已经获得减刑。言语和行动可以超越人体之源而幸存下来。一句话,记录媒介使亡灵复活再生,并且用一种新形式表现出来。1877 年,《科学美国人》对记音法做了这样的评论:“言语仿佛已经获得永生。”<sup>[22]</sup> 它所谓“仿佛”就是鬼魂的栖身之所。

### 霍桑闹鬼的房子

霍桑的小说《七堵三角墙的房子》(1851 年)很能说明,摄影术和电报术能够释放出什么样的形而上的恶作剧。<sup>[23]</sup> 他炮制这部小说的时候,正是数据储存和传输的能力急剧变化的时期。幽灵世界开辟了一个新的边疆:远程交流和来自墓园的交流。小说从头至尾都在闹鬼。霍桑本人把这本书称之为“传奇故事”。它显然是哥特体小说的一个变体,房子破旧,先辈有罪,幽灵怪诞具有超正常的力量。平钦家族在这里住了两百多年,生活在 17 世纪一个巫师的诅咒之中。巫师名叫马太·毛尔,这座房子的宅基原来是他家的地产。家族的先祖托玛斯·平钦上校高叫着要告发毛尔,指控他是巫师,因为上校觊觎毛尔家族的地产。毛尔受绞刑之前,大声诅咒平钦家族。自此,平钦家族成为房子的主人,但是谣传始终不绝于耳,说毛尔家族有超乎寻常的魔力,说他们能够搅乱人的美梦。一个家族

① 尼埃普斯, Nicephore Niepce, 法国发明家, 第一位拍摄永久性照片的人。——译者注

② 卡鲁索, Enrico Caruso, 1873—1921, 20 世纪最受欢迎的意大利歌剧男高音歌唱家。——译者注

成为地产的主人,另一个家族却留下了虚幻的形象和记忆。作家笔下的一面镜子闹腾得远近闻名,这面镜子把一切镜像都储存起来,因为它有一种“梅斯梅尔似的催眠术”。毛尔家族掌握了“颠三倒四的梦境王国”,又知道房子里面隐藏的一切秘密,于是他们就掌握了揭开一切秘密的钥匙,他们像照相机一样把过去的事情记录得清清楚楚。<sup>[24]</sup>与霍桑一样,平钦家族生活在一个模模糊糊的艺术世界之中。

上述的所有主题都出现在一个人物的身上。他名叫霍尔格拉夫<sup>①</sup>,喜欢漂泊,是革命家,搞一点梅斯梅尔催眠术,爱好摄影。他借住在平钦家。到了故事的高潮,他才暴露出真实身份:毛尔家族后人。他的名字“整个墓地”恰如其分,因为他喜欢精神世界。他以自然的光线来记录肉眼可见的世界中看不见的真相。他说:“老天普世而朴实的阳光,能给人奇妙的洞见。我们知道它描绘最表面的真相,然而它实际上用真相表明的秘密性质,却是画家不愿意冒险去表现的,即使画家发现了秘密的性质也不愿意去尝试。”<sup>[25]</sup>

他用达盖尔照相机拍的照片揭露出面孔的真相。法官贾弗利·平钦,面对公众时笑容可掬,可实际上继承了平钦家族的满面愁容。隐居的霍尔格拉夫·克里佛德,脸上却总是挂着灿烂的笑容。虽然他有揭示内外秘密的天才,可是他不缠绵在过去或财产之中。他会同意马克思在《资本论》第一卷(1867年)里说的一句话:“我们不仅受活人的罪,还受死人的罪。死人缠住活人!”

除此之外,霍尔格拉夫还是作家。在小说的第13章里,他写了一个故事,准备投给当时的一家杂志。故事虚构了两个人物,一个是虐待狂马太·毛尔,他用梅斯梅尔催眠术诱骗天真无暇的艾丽丝·平钦,以便侦探平钦家族的秘密。故事把光学技术、动物磁性说和与亡灵的交流术糅合在一起:“看来,马太·毛尔的目的是要把艾丽丝的脑子改变为望远镜式的媒介,凭借这个媒介他和平钦先生就可以窥视技术世界了。他成功了。有一次,他和隔代的亡灵实现了一定程度的交流。这些亡灵深藏的秘密被带到了超越地球的遥远的地方。”<sup>[26]</sup>在此,梅斯梅尔催眠术(束缚另一个人的头脑)走向了一般的招魂术(与亡灵的接触)。在探究秘密的过程中,马太·毛尔拒绝与平钦家族共享秘密,他让平钦家族继续住在这里,自己则选择离开,因为这幢住宅真的是有诅咒。然而,艾丽丝却生活在他的控制之下,成了他心血来潮的玩偶。无论她到哪里,马太·毛尔都可以控制她的情绪;只需一挥手,就可以令她在葬礼上笑、派对上哭、不分场合地手

<sup>①</sup> 霍尔格拉夫,Holgrave,疑其谐音为“whole grave”(整个墓地)。——译者注

舞足蹈。故事中的艾丽丝最终死于非命，马太·毛尔感到懊悔，她成了他报复平钦家族阶级斗争的牺牲品。

霍尔格拉夫把这个环环相套的故事读给福碧·平钦听，由于他感情洋溢地模仿虚构的先辈人物毛尔的手势，他无意之间用上了催眠术。不过，尽管受到诱惑，尽管因为了解到自己的催眠本领，他还是放弃了占有她的机会，因为他具有“尊重他人个性的罕见而高尚的品德”。<sup>[27]</sup>他与《红字》<sup>①</sup>中的人物奇林沃斯不同。虽然两人都有戏弄他人的心理，从中寻求乐趣，但是，他不愿意深深地穿透别人的心。和艾丽丝一样，福碧显然对磁性和电性感应特别敏感。在这一幕朗读故事的情节中，霍尔格拉夫的选择是不回到过去，而是把过去变成虚构的文学——在这一点上，他和作家霍桑相同。和爱默生、梅尔维尔一样，霍桑把心灵对心灵的交流当做我们口头的叙事或笔下的故事，而不是当做没有我们发送的脱离身体的思想，虽然心灵对心灵的交流显然具有束缚头脑的危险的魔力。

与对摄影术的处理相比较，小说对电报的表现显然是有所忽视。克里佛德·平钦，一个俗气的唯美主义者，在祖先罪孽的重压下，失去了活力，最后离开家庭乘火车逃走了。在心醉神迷的喜悦中，他对邻座的脑子清醒的乘客唠叨个没完没了，不断地说世界越来越有灵性。他滔滔不绝地列举相互联系的精神奇迹，比如催眠术、扣击发声的幽灵和电能。然后又指着窗外与铁轨平行的电报线说：“招魂术似的媒介，比如电报，应该受到顶礼膜拜，应该被赋予高尚、深层、欢乐和神圣的使命。每一天，每一刻，如果要传送心灵的跳动，情人们是可以办到的，他们可以把心跳从缅因州传送到佛罗里达去。”就像苏格拉底在《斐多篇》中说到狄奥提玛一样，克里佛德幻想中的电报是把情人结合起来的爱欲媒介。（他的邻座的说法更准确一些。他说电报的命运掌握在政治和商业的手中）。

“招魂术似的媒介”拓宽的不仅有情人的接触，还有与死者和远方人的接触。克里佛德接着说：“一位好朋友去世时，远方的朋友应该意识到一种地震颤，从快乐的幽灵世界传来的震颤，告诉他——‘你亲爱的朋友进入了极乐世界！’如果丈夫出门在外，幽灵世界就会传来这样的消息，‘一个不死的幽灵来了，你就是它的父亲，它此刻来自上帝！’”<sup>[28]</sup>

在这里，克里佛德所谓的“地震颤”主要见诸传心术而不是电报术；他看不见电报通讯的障碍——费用、必需的编码或简略的电文。不久，这些障碍对经常使用电报的人就会变得实实在在，新闻记者和商人很快就要

<sup>①</sup> 《红字》，The Scarlet Letter，美国作家霍桑（Nathaniel Hawthorne，1804—1864）最知名的巨著。——译者注

体会到这样的困难。克里佛德说出了远程交流的永恒梦想,这是远隔千山万水的心上人之间的桥梁,这是传达生老病死消息的信使,这是今世和来世大门的钥匙。和连接远方人体的其他媒介一样,具有使人体(如心上人)或幽灵(如死者)联系在一起的新的潜力。媒介——作为中介物——是心灵能够感应到的极好的东西,它们不仅处理信息,而且能够涉足生老病死、房事爱欲。

## 4.2 作为与死者交流的诠释

在交流观念孳生的文化中,追求与远方人和死者的交流是司空见惯的事情。房事对维多利亚时代人的意义,就是今天死亡对我们的意义:终极的无法逃避的禁忌。现在,我们回避看尸体,害怕说尸体,把尸体隔离在停尸房,很容易接受火化是卫生的逻辑。我们离 19 世纪说死亡阴森的传奇故事,已经相距千万里之遥。当我们说到维多利亚时代人讲卫生的习惯时,忍不住要哧哧发笑,我们庆幸对房事之类的事情态度开明,但是我们对死亡却是讳莫如深,比什么都掩盖得更加严严实实,我们用大量的委婉语——委婉语渗透到大众文化之中。也许,维多利亚时代人表达哀痛是太过分吧,可是今天,我们却不会表达哀痛——再也没有比这个现象更加能够说明我们时代的特征了。有些文化习惯和宗教习俗是能够保护我们,使我们不至于心灵孤独的;然而我们缺乏这样的东西。我们草草收场的悲痛说明,在一切关系的最关键的关系中,即我们与死者的关系中,我们感到不安。也许,在录像带、录音带、相册和家庭电影的时代,死亡似乎并非像过去那样是终极的结局了。

维多利亚时代敏感的东西和我们不同。那时的情况也不同。芒福德<sup>①</sup>说,19 世纪流行的黑衣服,无意之间透露出的信息表明:这是一个正在举丧、身处哀痛的文明。<sup>[29]</sup>那时的情况已经广为人知:人口爆炸,儿童夭折,劳工(包括童工)如牛马却极端贫困,中产阶级生活在掩饰之下的朝夕难保之中。<sup>[30]</sup>无论是社会阶梯的哪一个阶级,很难有一家不居丧的。死尸是相当司空见惯的一景,而不是离奇稀罕的一幕,不是必须藏到医院里去的鬼怪之物。吊丧成为文化和商务的核心内容。吊丧的祭品在市场上随处可见,人们并不遮掩;妇女用的祭品尤其充斥市场,包括“不凋花”牌子的扑克牌,土陶壁炉架上的装饰品;这些装饰品有重罪犯人的陶相、丧服、绣着泪珠的手巾、“哑人”(给别人提供吊丧服务并以此谋生的人)、帘子、珠宝、小巧的装饰盒(饰品有用来照相的银版、照片或一缕头发)等

<sup>①</sup> 芒福德, Lewis Mumford, 1895—1990, 英国文学家、艺术家。——译者注

等。用故人头发编结的圆环是客厅里常见的饰物。衣服宣告吊丧的悲痛程度：黑色、白色、灰色，最后是紫红。当然，维多利亚女王就以令人注目的方式引导着潮流；她每天展示丈夫艾尔伯特亲王的修面刀具（亲王已死去了数十年）直到她去世。维多利亚时代诗歌盛期典型的作品，构成了长篇挽歌的高峰。丁尼生（Alfred Tennyson）的组诗《哀悼》是献给意中人的。他的情人故于1833年，可是他的组诗直到1849年才完成。他写这组哀歌花了16年；这里没有心理上确认的“悲痛的程度”！维多利亚时代的文学充满逝者亡灵回家的情节；狄更斯笔下的斯克鲁奇首先认为，马利的鬼魂是“消化不好的奶酪”，不过他的疑神疑鬼最终还是使他不得不低头承认，有不可控制的证据证明，马利的鬼魂确实存在。艾伦·坡<sup>①</sup>是以死者为题材的传奇故事的原型作家。墓园是人们沉思、朝觐和野餐的地方。那个时代的奇异之处，最明显的表现就是墓园：那个时候的人执著地思考死亡，赋予它极高的道德调子，对死亡极其伤感。<sup>[31]</sup>

现代媒介有两个关于存在的基本事实：生者很容易和死者的痕迹接触，远程交流和与亡灵的交流却难以区别。电讯“传播”到远方的生者的幻象，可以用记录媒介捕捉住之后重放出来。两者主要的区别是：生者的对话可以在远距离进行，与死者的对话却是另一回事情。作为交流者的死者尤其是难解之谜。死者似乎不会对我们的诉求作出响应。他们说过的话是凝固不变的。像苏格拉底描绘的那样，书写下来的东西不会再变；同样，死者只能重复，且总是重复相同的东西。<sup>[32]</sup>毫无疑问，我们可以阅读死者留下的东西，但是我们不能和他们直接交流。即使在招魂术中，与亡灵的联系也存在许多问题。1924年，西奇维克回忆三十五年来研究传心术的历程时，他说得很好：“批评者问，‘假如死者真能交流，他们为什么不说出他们要说的话呢？’”<sup>[33]</sup>我们与死者的交流包括不会说话的书信，还有没有发出的书信。死者交流的姿态只能是单向的传递。在对话不可能进行的地方，在阅读艺术上，死者给我们提供辅助。与死者的交流是诠释学的范式：在收不到回信的地方所进行的解释的艺术。<sup>[34]</sup>

诠释学古已有之，这是对脱离历史背景的文本所做的解读。其源头是被毁坏了的交流情景，作家和读者由于某种原因而产生了一定程度的疏离，或因为时间的距离，或因为文化的差距。诠释学接着正好从《斐多篇》结束的地方说起：它是有中介交流的奇怪结合。一个流派从施莱尔马赫（Frederich Schleiermacher）到狄尔泰到伽达默尔传承下来，其主张是通过

<sup>①</sup> 艾伦·坡，Edgar Allan Poe，1809—1849，美国诗人、小说家、文学评论家，侦探小说鼻祖。——译者注

解释去开拓超越文本的东西，以便能够实现生者与死者的接触，至少是与死者的对话。我追随的是另一个传统，更加异端的传统，而不是特别主流的诠释学思想。我这个思想更加清楚地意识到，生者与死者之间交流是不大可能的。马克思、黑格尔和克尔恺郭尔尽管存在严重的分歧，然而有一点他们倒是一致的：即死者与生者的关系在一定程度上也是需要诠释的；换句话说，我们需要对两者关系的蛛丝马迹进行解释。没有一个主体是能够不借助客体来表现自己的。

里柯尔<sup>①</sup>认为，诠释学研究的是对话的失真。他说的是一种相当异端的反视野(counter-vision)，因为交流失败而产生感伤情绪对它没有影响。实际上，里柯尔主张，从构成文本的意义上说，一切对话都已然分解。首先，动荡才使对话成为对话。之所以需要对话，那是由于存在有问题的东西。因此，文本批评的特征是，不是偏离而是要说明，在当面对话的背后，通常隐藏着什么样的东西。“文本绝对不仅仅是主体间交流的一个具体的例子：它是交流中维持距离的范式。”一旦“铭记”在案，说出的话就超越了作者的意图、原有的接受人和说话的环境。这样的脱离不仅是一种疏离，而且是合理的疏离。文字把意义从当面交谈的狭隘环境和短命地位中解放出来：“疏离不仅是理解必须克服的障碍，而且是理解必须生成的条件。”在写作的过程中，“对话关系的狭隘环境发生爆炸。心中的对象再也不是你一个人，第二个人，这里的话语是以普天下之人为对象……再也没有一位看得见的读者。不认识、看不见的读者成了没有特权的话语接受者。”<sup>[35]</sup>容我们重申，诠释学是文学通讯的艺术，这里是没有回信的。既然文本指向的受众已然不见，我们就只能偷听那样的条件，以便去解读文本。诠释学包括对散轶文本的解释。诠释学家对陌生的诠释过程很难作出简洁明快的解释，可是我们觉得，卡夫卡甚至爱默生倒是说得很清楚。尽管如此，我们面对的挑战是站在那些“无形的听众”的立场上——换言之，就是尼采所说的“与死者结合”。

由于有媒介的中介作用，我们身处其中的交流情景基本上是解释性的，而不是对话式的。只有心灵孤独的人才会指望电影、唱片或广播节目能够对他个人作出回应。或者更加准确地说，我们全都是心灵孤独的人，因为我们与书籍、宠物、婴儿或远方的通信朋友“互动”。在以上的每一种情况下，对信息走向的控制都严格限制于单向的交流。凌晨两点的广播剧、大洋海难中留下的漂流瓶、报纸上的“私人广告”、谁也读不懂的胡乱涂抹——所有这一切似乎都是在向太虚说话或至少是对那些能够听到的

<sup>①</sup> 里柯尔，Paul Ricoeur，1913—，法国现象学哲学家。——译者注

人说话。这些“交流”都需要一个循环圈才能完成。孟泽尔(Herbert Menzel)曾论述这种情景中的“接受对象空缺”，这个观念和里柯尔的分开距离(notion of distanciation)有异曲同工之妙。<sup>[36]</sup>诠释学和媒介面对同样一个问题：在不可预见的环境里生产和接受文本。设计一个前导节目的制片厂，打广告却不知道谁会收听广告的商人、读圣保罗的神学家、读美国宪法的法官——在所有这些情况下，他们都面对同样的两难困境：发送和接收之间的鸿沟。前面两种人的烦恼是如何使自己的“信息”跨越这条鸿沟(修辞)；后面两种人的烦恼是如何阅读不是直接发送给他们的信息(诠释学)。不过，他们都发现自己身处同样的情况：编制信息和接受信息已经成为两种不同的活动。正如霍尔(Stuart Hall)对电视的评论一样，虽然他的话适用于一切诠释情景。他说：“编码和解码未必能够对应。”<sup>[37]</sup>

霍尔所谓“未必对应”这句话，揭示了对“说话”偶然性的后结构主义的敏锐观察。不过，它同时又提醒我们注意一种更加直接的对应：写信。我们对付有距离的交流时，未必有编码和解码的对应——双方的书信可能在路上错过了，有的信永远收不到，有的信根本就没有投递。于是，交流就可能无限期推迟下去。在当面的交谈中常常需要停顿，以免谈话拖得太久；通信停顿可能还要拖得更长，甚至是无限期地拖延下去。说到和死者交流，也许我们得永远等下去，但这不会阻止我们启动一个序曲。一位不知名的人每年忌日到艾伦·坡的墓前送一瓶白兰地；许多人到亲人的墓前去送花；美国越战阵亡将士纪念碑前留下成堆的纪念品；葬礼上直接向去世的亲人说话，是普遍的习惯。<sup>[38]</sup>正如约翰逊博士所云：“我们宣告尊敬死者，那不是为了他们，而是为了我们。”<sup>[39]</sup>我们与死者交流的同时向神灵祭拜，这也许是古老单向奉献。对话不可能进行或者不尽如人意的情况下，就会出现这样单向的祭拜。给死者的祭礼是最纯粹的单向撒播；这里发生的事情是我们所知所为的最美好的事情。

在和死者、婴儿、宠物或远方人对话的时候，说话人不得不支撑会话的两端。呼唤时必须包括呼应或期待呼应。我们给死者发出的信息可能永远无法达到死者，然而这种有缺损环节的交流，和循环往复的交互式交流一样重要。蔑视无法离开我们自己的圈子的交流，将其贬之为失败，那真是愚蠢之举。也许，一切对话都要求每一位参加者扮演回应的角色。对话的观念形态起到了阻挡的作用，使我们看不见这个道理：跨越距离的表情行为，虽然没有直接得到回应的保证，虽然可能是绝望之举，然而表情的行为却是维持尊严的大胆之举。我不能和柏拉图或披头士对话，这是事实，然而这不能贬低我与他们的接触。这样的接触可能是诠释学的或美学的接触，而不是亲自的或交互式的接触。也许，我不得不提供他们

可能对我的问题所做的回答——颇像我和宇宙的接触,也很像我和自己的接触。在这个方面,库利可能是对的。他说,我们与鬼魂的聚会也许是最重要的聚会(第5章)。

### 爱默生:豪猪似的不可接触性

从严格的意义上说,一切都处在同样无限疏远的境遇。

——爱默生,“论友谊”

或许像货币一样,墓地也是首要的媒介。在这里,死者被悬置起来等待生的活力。Cemetery(墓地)本身就有这个意思。它的希腊同源词*Koimeterion*就是安眠之地,直言之,墓地就是卧室。1855年,爱默生在麻省康科德镇睡谷地墓园落成典礼上发表的讲话,就抓住了19世纪人们对墓园的看法。这是生者和死者心灵交汇的地方。<sup>[40]</sup>同时,这篇讲话还使我们了解了他对交流的看法。他认为,这里的交流,基本上是与死者的交流;决不是触摸其意识,而是对死者踪迹的解释。他说,睡谷地墓园将要成为死者的历史档案馆,生者对它进行修葺,以求熏陶和快乐。他对墓园的兴趣有个人的原因。他曾经开棺看他第一任夫人艾伦·塔克的遗体,那是在她下葬一年多以后。他还开棺看他的爱子沃尔多的遗骸,那是在1857年。他给儿子迁坟,改葬到睡谷地墓园。那一年,沃尔多已经去世15年了。

看到两个亲人已然分解的遗骸,他从中领悟到了两个道理。他的体会多半都没有写下来。<sup>[41]</sup>不过,还是有一条线索可寻。他有一篇题名“经验”的文章,里面有这样一段话:“悲痛让我学会的惟一的道理是,我们的经验是何等肤浅。那一场经验,像其他经验一样,仅仅是在表面上跳动,从来没有把我带进现实;为了接触,我们甚至付出儿子和爱人的代价。好像是博斯科维奇<sup>①</sup>吧?他发现,我们的人体是没有办法接触的。灵魂决不会触摸它们的对象。一个不可逾越的大海横亘在我们和彼岸的目标之间。我们瞄准这些目标,企图与之对话。然而,留给我们的只有死亡。我们看着死亡,不得不以枯涩的满意说,至少有一个现实是不会回避我们的。”<sup>[42]</sup>死亡是绝望之中的安全门,文明由此逃出唯我主义的迷宫。也许,他看见艾伦和沃尔多的遗骸,正是他付出的高昂的代价。

在他的墓园献词中,爱默生赞美生死的轮回,也就是赞美有机物的循环。他说:“不可抗拒的民主——我这样说好吗?——化学和植物的民主,将所有分解的物体重新合成新的生命——这一场赛跑永不停息,个体

<sup>①</sup> 博斯科维奇, Ruggero Giuseppe Boscovich, 1711—1787, 意大利天文学家和数学家。——译者注

决不会得到赦免——这一切给我们的印象是，一切保存遗体的古老艺术都是徒劳无益的。我们把我们化作的泥土送回地球。我们不会以嫉妒的心情捍卫宏伟的大理石建筑底下的一个原子，不会自私地把我们化作的泥土隐藏起来，不让它进入造化的伟大循环之中。”在这里，爱默生对自私的个人主义提出了他特有的批评；他针对的是 19 世纪风尚，随着墓园的资产阶级化，宏大的墓碑越来越多。他批评“保存遗体的古老艺术”，同时期待一些新的艺术：摄影术和留声机艺术。威尔斯（Garry Wills）说，爱默生这篇讲演辞几乎成了一个降神会。<sup>[43]</sup>他说得并不完全对：降神会是生者与死者的交流，爱默生脑子里想的却是一种更加具有诠释意义的交流。他并不指望死者直接应答；到墓园祭奠的人会进行比较松散的解释。“我们把死者的身子送到这儿来，但是我们怎么才能抓住亡者的灵魂呢？”墓园将成为“孩子们深情凭吊的地方，他们下一个世纪到这里来看前辈的生卒年代”。下一代不是到这里来交流，而是来怀念。爱默生放弃了生者与死者灵魂与灵魂结合的可能性；生者能够做的仅仅是从怀念的角度来解读死者的踪迹。到此凭吊就是来解释一个历史文本，不是来接受精神探询。总有一天，“在遥远的世纪里，这块静默的绿色天地将会具有丰富的历史：善良、智慧和伟大的人，将会把他们的名字和美德留在绿色的树梢；英雄、诗人、美人、圣洁的人、慈善的人，将会使这里的空气读出时间，说出话来。”<sup>[44]</sup>即使死者的灵魂不在的话，他们的精神也会留在墓园。正如播种者的寓言一样，交流的路径只有一头是积极的。

爱默生不相信生者与死者的交流；对生者之间的交流他似乎也不太相信。根据阿多诺的描绘，克尔恺郭尔关于爱的学说，仿佛是要把人人当做死者去爱。阿多诺发现，这个学说既高尚又可怜——说它高尚，那是因为爱应该是常衡不变的，爱不应该受到拒绝或伤害的影响；说它可怜，那是因为克尔恺郭尔的爱不再是一个携手共进的旅程——在这个共同的旅途上，爱人者本来是因为被别人爱而大大改变的。<sup>[45]</sup>同样，爱默生认为，和死者的交流是一切交流的范式，他从来不承认任何直接的接触。“男人和女人之间的关系就像树木之间的关系；总是我们所指的存在，总是不在场的东西；绝对不是在场的、令人满意的东西。”<sup>[46]</sup>他不相信生者或死者一对一的共享，因为他既不相信任何人体不在场而精神在场的说法，也不相信不在场时还具有人格的力量。“即使我不在场，我在另一个地方的存在对共同的友情和智慧，也是有用的，和我当时在那里是一样有用的。我在任何地方都会产生同样的人格力量。”<sup>[47]</sup>处在接触的距离并不能够使人更加接近。爱默生的朋友富勒（Margaret Fuller）希望更加亲密的关系，他回信中用了这样的字眼：这种“人与人之间豪猪似的不可接触性”。<sup>[48]</sup>

对爱默生而言，既然对话是不可能的，我们就有理由相信，对善于倾听的人来说，宇宙就在常衡不断地传输着信息。1839年，在一次“论鬼神研究”的讲话中，针对全国泛滥的各种幽灵，他批评渴望在宇宙中找到个人自己征候的潮流（这是针对梅斯梅尔催眠术，但是对后来的各种招魂术也适用）。他说：“全世界是一个征兆或符号，为什么要在一个角落里去寻找个人的信号呢？”<sup>[49]</sup>他告戒人们放弃对宇宙诠释的姿态，不要把一切东西都看成是为自己安排的。他拒绝寻找个人的征候，包括上帝的恩赐、心爱的人超越墓地的存在；并勇敢地宣告，只要我们收到信息就行，即使不是为我们个人安排的信息，那也无关紧要。一句话，宇宙所做的只是广泛的传播。至于我们发现的是什么信息，那就有待我们个人的“创造性阅读”了。<sup>[50]</sup>

对爱默生而言，交流决不是与哪一个人的接触，不是欢快的接触。我们已经得到解脱，没有义务把自己的力量消耗在别人的脑子上；我们沐浴在宇宙积累的智慧之中。我们到处都找到友情，我们不会粗鲁地要求邂逅的朋友对我们作出回应。在我们的一切会话中，我们收发的都是没有回音的信件。在田野漫步、森林徜徉的时候，“我并不孤单，我受到承认，它们对我点头，我对它们致意。风暴中招手的树枝既陌生又面熟。树枝的颤抖使我吃惊，然而这又并非是完全陌生的现象。”与自然交流并不意味着要深入一个可怕知识的地狱。你不会不知道你发出的信是否已经收到；相反，你感觉到陌生而又熟悉的智慧。谢林说，造化是看不见的智慧。对爱默生而言，造化是智慧的象形文字，和你自己使用的文字有所不同。然而，田野林间的体会是实实在在的邂逅，而不是主观的猜想：“产生这种愉悦的力量不在造化，而在人或者在人与自然的和谐之中。”这种和谐不是受观念的管束，而是受情感或亲和力的影响。<sup>[51]</sup>

显而易见，对那些不需要另一种意识承认而生活得坚强的人来说，这是一道很对胃口的菜谱。也许，尼采钦佩爱默生的原因之一，正是这一道菜谱。然而，这个思想也引起一个需要证明的问题，以及一个如何避免上当的问题。我们如何避免自己和他人的恭维性欺骗呢？直言之，在个人主观投射之外，我们到哪里去寻找现实的证据呢？至少在死亡之中，爱默生找到一个无法回避他的证据；他对怀疑者的回应向我们发出预示，后人会就交流的真实性展开辩论。在19世纪的语言习惯中，“媒介”常常

~~~~~  
虽然我们的行动仿佛告诉我们，我们在塑造世界，然而我们必须做好思想准备，总会有东西使我们清醒的，我们会被这些东西粗暴地唤醒却又心存感激。

是指五种感官；对感官的哲学拷问，显然是一个预兆，是后来对媒介形象和媒介报告真实性所抱的怀疑态度的预兆。^[52]爱默生说，“我完全不能证明我自己感官报告的真实性。”这是传统的哲学怀疑论的出发点；从这一点出发，他不能得出结论说这个世界是不稳定的，也不能说这个世界是不可知的。相反，他得出一个原型的实用主义结论：实际上，我们必须行动，“无论我们从认识论来说是多么谨慎。无论造化是人体之外的实体的存在物也好，或者仅仅是脑子受到天启也好，对我来说，它都是有用的，值得尊敬的。”^[53]世界是真实的他者(otherness)也好，是自我投射也好，无论选择哪一个，对行动来说，都没有区别。无论墙壁是否是虚构之物，我撞上墙，总是会痛的。虽然我们的行动仿佛告诉我们，我们在塑造世界，然而我们必须做好思想准备，总会有东西使我们清醒的，我们会被这些东西粗暴地唤醒却又心存感激。爱默生称之为“物品”(commodity)，从原则上说，这和皮尔斯的“第二性”(secondness)、波克的“反抗”(recalcitrance)都是一致的。

我们被这些东西搅扰，是会得到补偿的。如果否认物质的作用，我们就会失去他者的拯救作用。“上帝放手让我自立。这使我进入自己感知世界美妙的迷宫，容我不停地在里面漫游。可是我的心突然抗拒这样的漫游，因为它否定与别人的实在关系，并妨碍油然而生的温情。”^[54]爱默生列举了19世纪遗留给20世纪的三个恐惧：被上帝抛弃的宇宙，在自己迷宫中迷失的自我，没有实质存在的他人。爱默生反对唯心主义和唯物主义；这两种主义的极端形式都否定自然与人的“血亲关系”。他想要的视野，是文化给宇宙的印记和宇宙给文化的印记的敏感的视野。物质不只是泥土；它使我们觉察到上帝和他人，使自我从无休止的漫游中解放出来。爱默生的理性主义不否认物质，而是把物质从多种表现形式中解放出来。他欣赏偶发事件的价值，因为偶然的事情冲破了孤零零的感知世界的迷宫。总之，他认为交流是给予和接受，并不需要两者的协调。给予和接受之间的联系，全然是上帝的恩惠，他承认世界的“他者”性质，同时又拒绝让世界对世界自身做出什么解释。

“巴特比”：作为撒播的抄书人

爱默生认为，如果诚实脱离了了实是求是的自我肯定，诚实的价值就被过高估计了。“在这个问题上，在喜欢说话的美国人身上，我们被我们善良的天性和四面八方倾听意见的习惯给毁了。”^[55]梅尔维尔的小说《抄书人巴特比》(1853年)，能够验证爱默生的观点：你绝对不需要他人或宇宙收到什么针对你个人的回音。^[56]巴特比能够说明，交流毕竟不是针对个人的。他是抄书人栖息在写作的无人区——也就是说，他栖居在一个

与真实世界平行的抄本世界中。起初,他受雇给一位叙述者抄写大量的东西。此人比他年长,在华尔街做律师,自命不凡,因而给故事涂上了讽刺的色彩。每当叙述者请他看一看记录的东西、检查其是否精确时,他总是说,“我宁可不看。”这样的回答把叙述者逼疯了。然而无论怎么抱怨,他的回答始终不变:“我宁可不看。”(32页)叙述者问:“你真不想?”巴特比回答:“我宁可不看。”(36页,着重号系原文所加)。巴特比绝对不说愿意。我们可以把他当做一个虔诚的傻瓜,实际上他是在奉命行事,无论环境如何变化。正如施华兹(Louis G. Schwartz)所说,巴特比代表的可能是写作本身被动的抗拒。在这一点上,小说和《斐多篇》的主题相同。^[57]和巴特比一样,写下的东西是不回答问题的;对话中是不能写作的;巴特比说,书写对如何使用没有“特别”的要求(58页;59页)。写下的东西“像死尸”,“像鬼魂”;巴特比反反复复向叙述者说这两个词。他的姿态是一个纯粹单向撒播的姿态,写东西就是字母从死者那里撒播出来的过程。苏格拉底抱怨书写,因为书写总是传达相同的东西,而且决不会接受任何问题。

叙述者注意到,“最使认真的人痛苦的莫过于遭遇消极的抵抗”(34页)。于是,他对巴特比紧追不放:“在这里,我可以轻易得到令人满足的自我称赞。要讨好巴特比,要迁就他的奇怪的任性,那是不费力气、不花一文钱的;我在灵魂里存放的,将是满足良心的甜蜜回忆”(35页;比较52页)。叙述者对巴特比拒人于千里之外的灵魂,越来越生气:起初,他想解雇巴特比,当巴特比拒不离开办公室的时候,他口头上给巴特比下了一道逐客令,然后又给巴特比一点小恩小惠,引诱他把身世说出来。但是,无论如何尝试,叙述者——律师总是不能使巴特比进入他那种高压经济手段的交流,总是不肯就范。巴特比是不能回应的幽灵,简直就是一个死的字母,是叙述者的死板道德离奇的影子。^[58]最后,叙述者搬到另一幢楼,让巴特比一个人留在那空洞洞的工作室里:“我心有不甘地离开他,但是又非常渴望摆脱他”。(56页)这句话抓住了要害,这是现代戏剧中依恋和拒斥剪不断、理还乱的典型关系。卡赞(Alfred Kazin)说这个故事是一个“非常典型的存在主义小故事”。^[59]它也可以作为萨特笔下的一个剧本或伯格曼执导的一部电影。在这个故事中,人物距离近,斗得苦,弄不清谁是主谁是奴;对话不可能,动机也难以理解。这是一个小小的步子,是梅尔维尔、克尔恺郭尔、马克思迈出的一步;他们在19世纪中叶探索对话的痛苦。接下来的探索是走向世纪末唯心主义的唯我主义,然后是通向20世纪的存在主义。他们都对媒介进行了探索,这些媒介把我们置入交流的圈子,可是交流的对象却又不存在。

这个非凡的犹如洪钟的故事,点燃了互相冲突的解释。最初,难以理解的巴特比占据了解释者的注意力;然而大多数 20 世纪末的解释,却集中在叙述者的讽刺姿态上,这个姿态是博爱与迫害的混合。巴特比这个形象适合美国文学表现自我的传统;这样的自我采取逃避的指令态度,要它成为中心或具有人性,那是它不肯接受的。^[60]巴特比拒绝表达对任何东西的拒斥,不愿意表达任何意愿:他宁可不做任何表示。他一定能够理解克尔恺郭尔的意思:宁可不被理解,“知己的作家,最好是不让别人去解说他的作家”。巴特比的自我具有自主性,没有内在性,没有可以转化为权力客体的内在性。巴特比的他者性把叙述者逼疯,迫使叙述者采取霸道的姿态,使叙述者成为近来结构主义批评家笔下典型的恶棍:精神权力的代理人审视他人的灵魂,以致使博爱和残酷纠缠不清(福柯语);这个批评者掠夺文本,深入其内部,要文本对其自身做出恰当的叙述(德里达语)。对于新近敏锐的批评家来说,巴特比不是病态的极端,而是叛逆的诚实。和这样的自我是不可能进行交流的:宁可不交流是他英勇逃避的策略,这是他逃避律师界那爱管闲事的文牍权力的出路。

巴特比是冷冰冰的正当对白的牺牲品。对奥克曼(Bruce Ackerman)这样的人来说,拒绝对话只能是暴力行为,而不是有原则的道义决定。我们看看他这段话有何含义:“我既不能用暴力也不能用理性把对话强加于你。我所能做的仅仅是提问并等待你的回答。如果你恶狠狠地瞪着我,并把暴力强加于我,我就会进行自卫;反之,如果你回答我的问题,我就会回答你的问题,于是我们就可以瞧瞧我们将看到什么。怎么选择由你决定。”^[61]不错,在这个似乎是“自由和开放的邂逅中”,选择是在我们手里。然而,选择的结果是退出游戏,而退出游戏却会被当做敌视态度的前奏。奥克曼颇有说服力的邀请,虽然从另外的角度看它有抗议的成分,却得到一个压迫性装置的支持。对话的所谓道义高尚性,可能会压抑宁可不参加游戏的人。在最坏的情况下,对话可能会采用梅尔维尔笔下“巴特比”那种滴水不漏的审查方式,这种咄咄逼人的审查却是在善意的伪装下进行的。

我在探明权力机制中是否太琐细?在参与对话的邀请中,真有什么值得怀疑的吗?问得好,只要世界还充满贫苦和不平,值得我们关注的也许应该是更加粗暴的权力,而不是对话的陷阱吧。尽管如此,对话的道义霸权仍然遮蔽了我们的眼睛,使我们看不见巴特比的高尚之处,看不见克尔恺郭尔笔下的亚伯拉罕的智慧,看不见米兰·昆德拉小说《不朽》中的阿维纳里乌斯教授的愉悦——他们这些人都绕开了他们说明白自己行为的要求。同样,耶稣基督并没有就圣父的意志展开对话;相反,有人向他提

问时，他却提出反问。他到世上来，不是要进行对话，而是要向听讲的人证明他传达的真理。无论我们怎么追问宇宙，宇宙对我们的问题是不做任何解答的；虽然如此，如果我们要指责宇宙的举止傲慢，那我们一定是疯子。诚然，对话可以是非常好的方法，因为它可以使人们想像对方的立场；而且在处理分歧上，对话显然比拳头或神经毒气好。然而，对话本身并不足以成为交流的工具，它不足以承载各种各样的道义的经验。

留声机与扭曲的对话

与文字、达盖尔照相术、货币一样，留声机也是保存鬼魂的媒介，没有这些保存手段，鬼魂就会转瞬即逝。和巴特比一样，留声机也是抄写工具。和它的先驱一样，留声机也引起同样的焦虑。留声机名实相符，是一种书写的手段。^[62]

它对文化进行的重组，和文字对口语的影响一样，具有决定性的意义，这是不难想像的。它在思想上被接受的情况和《斐多篇》的接受轨迹很相似。正如里柯尔所说，文字的含义，就是使口语脱离原来的环境，就是作者的死亡，也就是产生一个开放的受众。留声机使语音脱离原来的环境，甚至使语音不朽，它在远距离施加一种爱欲的控制；在分布上它混交而不讲对象，与此同时，在始终不变的叙述上，它又很忠诚。爱迪生在一篇 1878 年的经典中，夸耀留声机能够复制声波；他说，留声机“能够随意复制原来的一切特征，且无需声源的在场或同意，而且可以在原声过去之后的任何时间进行复制。”^[63]要清楚地表述留声机技术的最初的梦想，的确比较难；或者说，要说清楚束缚时间的媒介，确有困难。发明留声机的梦想是：保真性、可操作性、逃出原生地的束缚、克服时间和死亡的障碍。这正是苏格拉底的叹息：文字虽然有积极的价值，可是它不能实现上述这一类梦想。

在许多方面，留声机是比照相机更加令人震惊的现代性象征。在遥远的史前史时期，人们已经可以用绘画来保存形象。然而，如果要固定声音，那就是另一回事情了，那就要求完全不同的铭记；换句话说，他要求捕捉住时间的流动。这种技术首次出现在 1877 年。爱迪生实验室在纽约州门洛公园里，以夸张的方式把声音记录下来。一连串的发明——从“歌唱的电线”（即电报）经过话筒、电话、留声机直到无线电广播及相关的技术——也许是在现代性的感知重组中最急剧的变革。除了回声之外，在人类的历史上，倾听脱离人体的声音，大多数时候是诗人和疯人专有的特权。留声机是使这种经验民主化的少数几种技术之一。正如大多数民主的东西一样，其雄辩的锋芒因为长期的使用而已经钝化。留声机表现人

的声音,却不见人的身子。人的灵魂和气息都留驻在留声机里了。

这不是让一种小小的机器承载过分的历史分量,研究媒介的学者有时就喜欢这样做。捕捉活生生的时间和生命本身的雄心,弥漫在19世纪的文化中;这些雄心有活动画景、西洋景、蜡像博物馆、解剖展、照相术、标本制作技术、魔术、招魂术等等,直至以电影技术的出现而告终。^[64]犹有甚者,留声机改变了语音、音乐和人声的意义。音乐不再需要一位活生生的人;我们不再需要人体的劳动就可以发出声音。^[65]“音乐”可以获得自己的生命,音乐独立于作曲家、乐手和听众而自我生成。正如阿多诺所说,唱片“成为表现音乐的第一个手段,它成为可以收藏的物品。”^[66]阿多诺在这里用的词不是乐谱,而是再现(representation);唱片的特点使它产生音乐的形态,它的音乐可以永远不断地重放。佩里奥(Jacques Perriault)说,留声机是“第一种积极尝试让死神复活的技术”。现代技术中两种占主导地位的雄心已然出现于留声机之中:一是创造人为的生命,一是复活死者的亡灵。^[67]

留声机似乎是通向幽灵世界的大门。这一点不足为奇。尼普尔在著名的“维克多”广告中,听命于“他主人的声音”。在维多利亚时代的肖像画中,他被画成一只狗,忠诚地给主人吊丧的狗。^[68]留声机有力量“压制缺席”。^[69]然而与《斐多篇》和留声机同样相关的文字,弗洛伊德却说,“追根溯源留声机是一个不在场的人的声音”。^[70]19世纪法国的电气全才当塞尔(Théodore Du Moncel)男爵听了留声机之后,写了这样几句话:“听见这样的声音,不禁为之一惊——有点尖利,这一点要承认——像是从墓地里传出来的。倘若这个发明是在中世纪,它肯定会被用于招魂术;对于玩魔术的人来说,它定然是无价之宝。”^[71]卡鲁索的唱片1922第一次在电台上播出时,也有人发出类似的感叹:“卡鲁索已经去世,而且已经下葬几个月,然而他还在对我们歌唱。除了我们之外,同时听他唱歌的大约还有两万人;在这个冬天的夜晚,他的声音通过以太传到我们的耳朵里,一路上只靠一张唱片,只靠纽瓦克市的几英尺电线和纽约市的一部电话机。”^[72]皮尔斯(Charles Sanders Peirce)最富于幻想,他就时间的声学考古做了大胆的设想:“再给科学一千年,让科学以几何级数发展,她就可能发现,亚里士多德声音的声波,已经用某种形式记录下来了。”^[73]

以上目击者的看法都说明,对初期听见留声机的人来说,它有一种令人不安和激动的性质;它能够把声音和语音从有机体的生死周期中分离出来,这一点尤其令人不安和激动。过去,一切声音都是必定消亡、具体实在的。有了录音技术之后,你可以给声音打造一座陵墓,使之处在暂停活动的状态。爱迪生宣告:“演说家的讲演辞、牧师的布道辞,可以录在磁

带上,凡是有留声机的家庭都可以存放这些磁带。”^[74]声音不仅可以来自生命的另一面,而且可以占据你的身子和灵魂。1896年,有一篇文章题名“死者的声音”。文章抱怨说,关于伟人的历史著作像幽灵一样飘忽,一样没有生命力;他举了一个很有说服力的例子。他说,留声机可以激发出本杰明所谓的“无机体的性魅力”。^[75]“像果脯一样,无论多么可口,(伟人讲演辞的记录稿)缺乏生活的花朵:它们枯萎了,难以消化。”然而,留声机保存了全部的原汁原味:“我不知道他们的精神,直到听见他们的声音从留声机放出来。那身子,那力度,那柔和的抑扬顿挫,那强调的气势,完完全全靠这台精妙的机器忠实地再现出来。伟人的生命力注入了语词之中,使这些语词沉入我的灵魂,无法磨灭;这些语词显示了伟人的全部活力。过去我只是模模糊糊地对这些人有所了解,如今,我感觉到他们的存在;他们的精神贯穿在我的身心。”^[76]本杰明这支生花妙笔再现了斐多朗读吕西阿斯讲演辞的情景:一个远方的人以爱欲控制了恋人的身子。留声机保存下来的不是灵魂,而是身子,而且是富有其全部力量、柔和的抑扬顿挫和强调语气的身子。^[77]

留声机具有同步的属性:既不分对象又永远不变——它对一切对象开放,但没有能力调节话语去适应不同的受众——这使它毁誉参半、褒贬平分,很像苏格拉底叹息书写的公开性一样。1878年,有人抱怨说:“这个小玩意记录人发出的声音,它像不忠实的至交一样,它把你的悄悄话暴露无遗,对别人有求必应,和盘托出。”不过,就是这一篇文章,又抓住了留声机的价值,因为它始终保持不变。文章对此赞誉有加,说留声机“可爱得没有偏心”,对谁都一样,无论是领衔主演歌剧的女星,还是街头的顽童。又说它永远不说话,直到有人对它说话才肯开口。^[78]它宁可不说。放弃互动的存在物,常常是人们讥笑、敬畏和恐惧的对象:比如麦克斯(Harpo Marx)、艾伦·坡笔下的渡鸦、神喻或梅尔维尔笔下的巴特比。^[79]由于留声机不能做出恰当的应答,所以它就像不祥的死神。它完成了对对话的扭曲,使说话和听话的鸿沟无法弥补,使言语以令人惊恐的孤独实现单向转折。

再说留声机的奇迹,就像爱迪生发明的电影一样,留声机能够捕捉时间的序列。黑格尔和许多人都把声音的存在和时间联系起来。可是现在,声音再也不会消失到空气中而荡然无存了。^[80]留声机把音乐在时间中的流动记录下来,它记录的不是乐谱,而是演奏,不是歌词,而是歌唱。留声机和电影对知识积累的垄断发起进攻,知识的垄断曾经被文字主宰。^[81]由于阿多诺所谓的“同心圆记录的象形文字”(他指是密纹唱片),声音再也不会必死无疑了。^[82]从本质上来看,声音是发生的事件;至少在

留声机发明之前,声音始终是在历史中体现的,是具体的,表现性的。佩里奥说:“从一开始,留声机就是保存失踪人声音的手段。”爱迪生几乎完全听不见高频的声音,他发明留声机,原来是准备把它搞成助听器;结果发明了一个“储存和再生人的声音”的玩意,那只是歪打正着。克罗斯(Charles Cros),这个和爱迪生竞争留声机发明权的法国人,他给留声机取的名字是 *paleophone*^①,而不是 *phonograph*。*paleophone* 有这样的意思:召回过去的声音的电话。^[83]实际上,刚开始的时候,人们多半是把留声机当做保存和发送声音的改进了的电话。叫电话^②也好,叫 *paleophone* 也好,反正是来自远方或过去的声音:这些术语说明,传输和记录是联系在一起的。

和留声机奇怪的本体地位最接近的比方是幽灵的世界;幽灵没有肉体,但继续拥有智慧。借助留声机,死者的声音可以在他们缺席或者不经他们允许的情况下得到复活。骆奇(Oliver Lodge)赞誉留声机,说它像心理研究。“在爱迪生早期的留声机中,同一台机器既录又放。可是如今,唱片可以从一台机器转到另一台机器。这个过程大致可以看成是传心术或心灵感应的机械模拟。所谓传心术或心灵感应是这样一个过程:通过另一个有机体,可以部分开发出精神的记忆库。”^[84]骆奇把记忆当做唱片,是在别处刻制的但可以在自己的唱机上放的唱片。在这里,我们又看到,现代媒介有一个这样的效果:主体性和记忆这些脆弱而飘渺的东西,外化为一种持久的形态之后,就可以任意地回放了。这种轻松转换的代价是幽灵的影子。

4.3 死信

录音把对话悬置起来,正如巴特比那个故事的寓意所指的文字走到尽头一样。奇怪的是,媒介史的研究几乎没有涉及到交流的原初文本——书信来往的问题。这是一个最明显的诠释领域。媒介历史学家已经开始认真研究邮局,把它作为理解交流发展的关键场所之一。^[85]邮件的文化史是一个非常丰富的源泉,能够为各种交流经验的哲学视野提供信息。

运送私人的、特定信息的观念,兴起得比较晚。目前私信和公函的观念,在 18 世纪英国和殖民地的新闻通讯中,实际上并不存在。“随笔”式的信和新闻通讯当然有所不同,新闻通讯是现代报纸的先驱;然而当时的

① 留声机, *paleophone*,由两部分合成:古+声,其意思是“召回过去声音的电话”。——译者注

② 电话, *Telephone*,由两部分合成:远+声,其意思是“传递远距离说话的声音”。——译者注

情况是,两种通信都是可以编辑的,或者是为了公众的需要而对其编辑,或者是被公众编辑后使用。新闻通讯的传阅率很高,其宗旨明显是为了扩大在读者中的流通,让读者在天头底角、字里行间的空白中留言,随意补充自己想加的东西。与此相似,当时的私信常常受到侵扰,甚至被搞到报纸上发表,至少以邮政局长为首的员工会议论人家的私信。在殖民地时期,有些邮政局长显然任意在报纸上引用情书和私信。^[86]不仅内容公开给无意看的人,而且收信的方式本身就是公开的,因为地方邮局在工作日志中,把人们购买邮票的情况记录在案。19世纪50年代的做法,是收信人买邮票付费。于是,邮政局长对当地人的阅读习惯知之甚详,他们对当地流通的许多新闻起到重要作用,而且他们监控甚至审查当地人应该读到什么报纸,收到什么信件。^[87]那时的邮路并不可靠。当时的信件更像是今天的明信片——虽写明了收信人,但谁都可以看。

德里达有一个著名的论点:一切邮寄的信函都有一个隐蔽的明信片结构,想限定一个收信人的意图,常常因为文本性的扩散而受到破坏。^[88]从历史上来看,他这个观点是可能成立的,然而它只是在某种邮政体制下才有可能。不久之前,邮件才成为保险的隐私渠道。19世纪中叶以后,北美和西欧的邮政惯例,才努力控制信件的丢失;他们的办法是让发信人把隐私控制在自己的手里,让发信人和收信人的地址成为邮路的焦点。一些关键的发明是19世纪中叶那二十年完成的;此后,现代意义的私信才有可能。1840年,英国出现了第一枚邮票,上面印着维多利亚女王的肖像。此后,你才看到邮政局长不必为邮件的运输付费。这是邮件走向匿名的关键一步。19世纪40年代,首批带浆糊的邮票在美国出现,开始是用于地方事务和私人事务;1847年,美国国会授权发行第一枚全国统一的邮票。1849年颁布了美国第一个信封专利。封口之后无法审查的信件,罩上了一层全新的隐私氛围。1851年,国会立法统一全国邮费,计费从此不再按照距离分级;这次立法的动机,大概是确保1849年淘金热兴起之后全国各地与太平洋沿岸的联系。1856年,一切信件都必须先付邮费(而不再实行收信人交费)。同年,邮件挂号的制度开始实施,以保证重要物品的安全(也许是应付驿马快信制度危险的措施);不过,当时的挂号邮件数量不多。1858年,伦敦发明的街头邮筒被引进了美国。

到了19世纪50年代末期,人们寄信才使用信封,贴上事先买好的邮票,然后投入街头的邮筒。“发信的人再也不会在收信端被邮局工作人员仔细看个端详了。”^[89]邮政系统的大门再不用哨兵站岗。隐私可以确保

了——有了这个前提，康斯托克^①搞审查才有必要，19世纪末通过长期邮件轰炸搞无政府主义的手段才有可能出现。就这样，我们有了一个公共传播系统，它连接到全国的每一个家庭，并传递私秘内容的、密封的邮件。邮件、文字和其他轻量的包裹，各地也不用再检视。从原则上说，邮票、信封和邮筒使发件人掌握了对自己邮件的控制权。于是，邮局就实现了圣奥古斯丁和洛克想让语言行使的功能：使一个公共和私人性质兼而有之的意义系统按照发件人的意志来进行管束。邮局容忍发件人对收件人强加的限制，它把书信从单向撒播（“一夫多妻”）转变为明显的对话（紧密的“单偶制”）。

正如圣奥古斯丁和洛克所云，凭借某种媒介让两位各在一方的人接触，开启了新的危险和新的误解，尤其是在丢失信件的时候。只有惠特曼这样的少数人，才不会因为怕丢失信件而大呼小叫；他们不会因为得不到保险的交流渠道而感到惊讶：

24小时的每一个小时，每一个时刻，我看到上帝；
 在男人女人的脸上，我看到上帝，我在镜中看到了自己脸上的上帝；
 在街上丢失的信件中，我看到上帝，每封信都署上了上帝的名字；
 我让它们留在原地，我知道无论我走到哪里，
 别人也会准时来到哪里，永远，永远。^[90]

惠特曼在这里表达的是传统的单向撒播的智慧：写给一个人的信是写给大家的。他可能会像爱默生一样问，既然整个宇宙就是一封信，为什么要这样渴望去搜寻呢？这些赞同单向撒播的朋友，从爱默生到德里达，在没有安稳的交流渠道的情况下，似乎能够得到道德上的满足和生活上的欢乐。这就是他们的道德寓意。我们的一切交流，和一切事物一样，都要受到偶然事件的影响。

人际交流特有的病态，用“死信”能够给予有力的说明。1825年，美国邮政总局开办了一个“死信处”，这个处负责分检和搜集地址有问题的信件，虽然早在独立战争时期，国会就已经授权开信检查无法投递的信。^[91]按照最近的估计数字，每年进入这个部门的邮件多达5700万件。^[92]

为何无法投递的信成为“死信”，这个问题将指向我的论点的核心。

^① 康斯托克，Anthony Comstock, 1844—1915，几十年间领导了一场净化文化的运动，1972年促使国会立法即“康斯托克法”，禁止邮寄淫秽邮件。——译者注

和后结构主义者及实用主义者一样,我发现圣奥古斯丁、洛克与梅斯梅尔关于交流的观点是不妥当的;他们认为交流是个人的通信,其实,符号总是公共的,向偷听开放的;苏格拉底在《斐多篇》中所谓的跌跌撞撞,却广为流传。符号的本质是开放的,也就是说,符号能够结合成许多意义。不过,并非所有的符号都具有同等的开放性。意义私秘性的源头,不是在头脑任意组合意义的内在权力,而是由于发送意义的人会死。死信之所以令人惋惜,并不是因为头脑未能共享符号,而是因为生命有限的人联系不上。这里出现的交流问题,并非人的联系被切断,而是信没有送达。这不是心智(头脑之间的关系)的问题,而是爱欲(身体之间的关系)的问题。

令人恐怖的比方首先是“死信”。美国邮政总局的“死信处”,常常叫做“邮件太平间”,也叫“无头信收容所[limbo]”。^[93]limbo这个字,是不能升天的迷魂滞留的地方;灵魂不能升天,那是因为去向不对(比如未受洗礼)。如何处理“死信”成了一个大问题。1852年,有一篇说首都“死信处”的文章,是这样描绘的:“一个坟场,没有表情的人……处理这些太平间的遗体”。他们将死信分检,取出其中的金钱和珠宝等有价值的东西,大多数信都付之一炬。显然,他们的任务并非读信以寻找有价值的信息”,而只是搜寻其中夹带的东西。只有发现非常有价值的东西,他们才想办法把信退回发信人。这个政策和英国、法国的政策形成对比。^[94]文章接着说,一封信里装着的是几根头发——别无其他;从严格而没有浪漫色彩的法律条文来说,这些头发是没有价值的。当然,一缕头发是维多利亚时代怀念死者的标准的纪念品。在艾伦·坡的小说“过早的葬礼”中,恋人来到心上人的墓前,“怀着浪漫的目的,掘出遗体,割下那一头浓密的头发做纪念”;结果才发现,她还活着。^[95]这个恋人的目的带着浪漫的色彩;这说明,那个时代比较喜欢舒适的死亡;“死信处”好像就是一个庞大的火葬场,焚烧死者及其个人用品的火葬场。

信封中有价值的东西分为两类:“金钱和次要物品”;第二类包括“本身也许有价值或作者认为有价值的”文章(第96页)。每三个月,这些死信被送到郊区“庄重地焚毁”,这个焚烧场就像《圣经》中的地狱。“除了作者本人之外,谁也不知道这些文章花费了多少心血;它们就这样葬身火海,化为灰烬(第94页)。”死信是死者湮没的象征。书信和人体的象征性联系,至少可以追溯到《圣经》中的摩西五经。用圣奥古斯丁的方式来表述,死信象征我们必死之身,易于在投递过程中丢失。死信这个比喻用的是基督教的一个观念:没有灵魂的信件,就像没有灵魂的人体,仅仅是尸体而已。^[96]

“死信处”处理的,是传播中的物质问题,而不是其精神问题。那是为

失效的邮件准备的填埋场。它之所以存在,本身就是一个永恒的丰碑,说明传播绝对逃避不了物质的体现,说明根本就没有什么以天使为模范的、纯粹的符号。而且,两类死信的分别也说明问题。“本身就有价值”和主人认为有价值这种分类说明,共享的历史确实可以补充符号的意义。随笔性书信的意义,常常对当事人具有特殊的意义,这种特别的意义是不能泛化推广的,不了解代码和历史的人就不知所云。一个手指头对行刑者来说,只不过是一块肉,然而对被折磨的人来说,它就是一首潜在的诗歌、一首动听的小提琴演奏曲、一次温情的拥抱。于是乎,私信像人体,极端珍贵,然而一旦脱离恰当的环境,又几乎一文不值:我的眼镜、眼睛、鞋子、脚板、笔记本、大脑,就是这样的。对我而言,它们无比珍贵;对其他人,却几乎没有一丝一毫的价值。身体对本人和他人天渊之别的价值,最有力地证明并非一切意义都是公共的、普遍的。

“死信处”认识到,死信里可能有难以看清的宝贝,所以它用广告寻找物主,也定期进行拍卖。在《孤独的心》中,韦斯特曾经介绍过这些拍卖品。有一次,他在一家典当行的橱窗前踯躅,差一点呆住;他把看到的典当品叫做“苦难的个人用品”。^[97]在1859年的一次拍卖会上,有一件珠宝镶嵌着504颗戒指,“其中有许多是纯金的结婚戒指”。^[98]当然,所有的拍卖品都是密封的,所以争购的人都只能“盲赌”。1857年的一次拍卖会号称有一个60页的目录,是1869年以来积压的无主邮件。拍卖会打的广告称,“有8600种,邮寄的,但无人认领”,包括珠宝、书籍、雕刻、护身符、玉米粉碎机、玉米脱粒机、玻璃器皿、手工缝纫、哮喘喷雾剂、牙签、婴儿服装、念珠、扑克骰子、十字架,还有一对蝙蝠翅膀。^[99]

这里,邮件的私人系统被人开肠剖肚,向公众袒露。它再也不是邮送物品的系统,它不再把邮件送给收件人;它最近的办公地址外人不知,很多隐私的物品积压成堆。“死信处”的积压品就像象形文字,像失传的语言,既神圣又可怕,它们肯定对某地某人有话要说;但是对我们而言,这种语言却是一本封闭的书。它们是肢体,但没有精神;没有精神能够给它们注入活力。与此相似,这个太平间堆满了个人用品——宛如人的肢体——只有对心爱的人,它们才珍贵。“死信处”满目凄凉,堆满了无人认领的东西、无可挽回的损失。在小说“巴特比”的后记中,叙述者补充了这样几句话:

死信!它们不像死人吗?试想一个人,天性和不幸注定他要面对毫无生气的绝望情绪,还有什么比这更加使他绝望的吗?你继续不停地处理这些私信,把它们送进火炕——还有什么比这更加使人

绝望的吗？每年焚毁的信件，那真是要车载斗量。有的时候，面色苍白的职员展开信纸看到一枚戒指——戴戒指的手也许早在坟墓里霉烂了；一张钞票本来是赈济用的快件——这个赈济对象，现在不吃也不再饿了；上帝原谅死于绝望的人；把希望给那些死于不抱希望的人；把福音送给由于难以克服的灾害而窒息死亡的人。在生命的差事中，这些信匆匆走向死亡。（64—65页）

叙述者希望用这个幻想来解释巴特比的病态，并把它引申为我们大家的命运；我们期待客人，可客人不露面。他最后一句话是：“哦，巴特比！啊，人啊！”

绝对送不到的信——还有什么比这更加能够说明，交流误入歧途之后的使人扼腕的痛苦吗？我的妻子在脑子里哼的曲子；我醒来时忘掉的梦境；小孩子独自与“空气中的朋友”聊天；我躺在床上调节自己的心跳；深埋冰川的猛犸肉的气味；日本神风飞行员衣袋中的家信；对奥得修斯船舱中的船工来说，女妖的歌声意味着什么；紫外线、红外线之外的颜色像什么样子；牙医麻醉病人神经给人钻牙时，病人有何感觉；什么伟大作品死在第一次世界大战的战壕里；事物内部的颜色、湿度和温度如何——所有这一切问题，我们都容易一笑置之，嘲笑这是拾人牙慧、老调重弹，说它们好比是这样一个谜语：林中树倒，无人听见，问是否有声音？然而，“死信处”的信化为灰烬，而发信人不知道信已丢失，收信人又不知道信是否真的寄出了，你说这样的事有什么意义呢？

康斯托克与邮政撒播的危险

对邮政的扩散能力，稍后出现了另一种迥然不同的回应。那是1872年成立的“纽约除害协会”，创始人叫康斯托克（Anthony Comstock）。他反对损害年轻人的爆炸性增长的邮件，为捍卫年轻人的纯洁而斗争。柯尔盖特（Samuel Colgate），他任该会主席长达二十年之久。他的身份，“恰当地说”，是肥皂制造商。^[100]他在世时已经广受诟病，因为他太虔诚；“有伤风化”（Comstockery）这个词可以追溯到他的身上。如今，康斯托克受到的指责超过柯尔盖特。亨德里克（Walter Kendrick）说他是“维多利亚时代假正经实好色男子的原型”；雷诺兹（David S. Reynolds）说他是“压制好色”的典型人物。^[101]他夸耀自己逼死了许多人，他设置陷阱害人，全然不顾恰当的法律程序。这样的人当然得不到多少同情。然而，他的花言巧语（色情撒播的可怕），他的地位（1873年到1915年去世时在美国邮政总局担任特别检查员），构成了一个考古研究的重要场所。人们对传播的单向撒播

力量的担心,这一段历史值得研究。

康斯托克认为,邮政新近实行的匿名投递制度,造成了各种不道德的现象。1865年,国会立法禁止邮寄淫秽物品。更有甚者,1873年国会通过的康斯托克法案,进一步扩大了邮局搜寻和没收邮件的权力。19世纪80年代,康斯托克地位的上升说明,那十年之间在性问题和其他问题上寻求改革的空间越来越狭小了。姑不论他有什么罪过,有一点他特别清楚,在一切人类活动中,最容易在简单的流通中发生变化的,就是性行为。他对出版物性描写的担心,在一个更加广阔的范围内给我们教益:当人体遭遇到中介物时,不仅其目的有所放大,而且其性质也有所改变。正如苏格拉底反对吕西阿斯一样,康斯托克担心少年的灵魂会遭到远方的色情物的操纵。^[102]

康斯托克特别气愤的一个问题是信件投递的私秘性。儿童可以订购并得到不道德的材料,而家长却浑然不觉。“苏格拉底注意到这样的过程。黑暗的阁楼和地下室成了最好的销售店。”^[103]他欢迎回到实行邮件检查的时代:“我们几乎准备实行罗马天主教会的做法。他们要求,在大中小学里,在有神甫或老师在场的情况下拆信。”^[104]广播电视问世之前很久,康斯托克已经对家庭隐私上遭到渗透的程度感到震惊。“这个国家的好人……将坚定地保护他们认为生活中最珍贵的东西——炉边的神圣和纯洁。”^[105]

1873年,康斯托克渴望削弱密封信的神圣性质。他遭到一位邮政局长的激烈反对。这位局长叫詹姆斯(T. L. James),他认为密封信是不可侵犯的。不过他又同意,无法投递或地址不对的信件,每个月底一律送到邮政总局的“死信处”。^[106]实际上,正是无主信件的泛滥,似乎才使康斯托克和同仁相信,邮政流通产生了不道德现象。他本来都喜欢大宗的东西。揭露邮局流通中大量淫秽的东西是他的主要策略——他曾经是经销纺织品的店员,1837年才受主的召唤去打击色情。亨德里克说,康斯托克终生“保持了店员喜欢算总账的习惯”。^[107]他收缴淫秽物品时,总喜欢在报告中使用吨位计数。这是今天警察打击毒品惯用语的先驱。他喜欢细心报告违禁品的吨位。他喜欢累计数字,其表现是给所有收缴的东西列一个清单。这个清单就像19世纪后期机械复制技术的仓库:照片、全景画之类的画片、商品目录、传单、铜版、木刻、印刷用的铅版,还有“生产橡胶制品的模具”,等等。^[108]

康斯托克害怕广泛撒播的种子。五分钱的廉价小说,“像大海中的鱼,动不动就产下数以百万计的卵子。每一年,它们像种子发芽一样,长大之后得到的收获是死亡。”^[109]1873年,他投书《纽约时报》,抱怨邮局寄

送传单，这封信典型地表明他的担心。信中说：“没有一个地方能够幸免于这样的传单和张贴——每棵树、每棵树上采树脂的盒子、每根电线杆、每根雨篷杆、每根消防栓、每根电报杆，都难以幸免。码头的遮阳篷、码头本身、岸边的石头、退潮之后露出的岩石，全都贴上了肮脏的广告，完全是和法律唱对台戏。”^[110]在这里，他发怒的对象，有一部分是传播本身：这些张贴的“肮脏的”内容，由于其公开的、不分场合的无所不在性而被扩大了。他打击的重点是传递，这就决定他典型的运作模式——他只能控制邮件里的“黄货”。这个渠道给他提供了一根杠杆。拉丁词 *publicare* 有三个意思——既可以是出版，又可以是没收，还可以是卖淫。康斯托克的禁黄活动，代表了这个词原来三合一的意义。

自远古时代起，性就被认为是消耗男人精华的方式。人们恐惧野燕麦式的广泛播种，可是邮政以奇怪的方式把这种恐惧界定得十分清楚：“康斯托克在邮政中找到了一个完美的比喻，它表现这个古已有之的恐怖景象：在全国传播，不分对象，四处扩散，公开和私下同时并举；这个系统（虽然听起来觉得奇怪）带有一点性诱惑的色彩。”^[111]基于本书的论点，这一点根本就不像是奇谈怪论。凡是能够把远方的身体联系起来的手段，在一定程度上都是带有性爱色彩的；盘根错节的邮政网络堵塞了脑子，使人在爱欲色情面前犹豫不决；全国的每一个地址都既有进口，也有出口。每一个邮箱都成为国家的一个插口；从比喻的意义上说，每一个邮箱都可以和任何一个邮箱接触。对康斯托克来说，工业文化的繁殖力代替了自然的生殖力，令人讨厌，它成为节制生育等“淫秽”用语的替代品。本杰明用了一个新奇的短语，叫“机械繁殖的时代”^[112]。虽然他的“繁殖”多半指的是摄影术和电影，但这个短语的确适用于繁殖本身。博尔豪斯(Jorge Luis Borges)写道：“性交和镜子令人讨厌，因为它们使人口增加。”与繁殖相似的东西，是生殖和现代媒介共同的行为。短语恐惧的不仅是性本身，而且还有女性生育的能力。毕竟，邮政的语言全都是运载和投递(carriage and delivery)，这两个字的确有怀孕和生育的意思；而未送达目的地的死信一般偏偏又叫做“流产”(miscarriage)。

作为撒播的隐私侵犯

1890年，《哈佛法学评论》发表一篇题为“隐私权”的文章，作者是沃伦与布兰戴斯(Samuel D. Warren and Louis D. Brandeis)。这篇著名文章担心的主要问题是复制类似物品的现象。我将把它作为最后一个例子，说明隐私原则如何竭力遏制单向撒播的。两位作者担心一些邮件对今天隐私的侵犯，担心报纸摘录邮件内容对家庭隐私的侵犯。他们是这样写的：

“立马成像的照片和报界，已经侵犯了隐私和家庭生活的神圣疆域；各种机械复制设备构成的威胁，似乎要兑现以下谚语的预见：‘密室的悄悄话竟然搞成房顶的大声宣告。’”^[113]他们认为，高速摄影淘汰了老照相术中的默契：端坐几分钟让摄影师照相，实际上就产生了一个允许别人复制自己相貌的契约。可是，如今的照片不仅能够捕捉家庭的隐私，而且能够捕捉个人内心的思想，因为无意之间被抓拍的面部表情暴露了内心的活动。作者遭遇到瓦莱利^①所谓的“无处不在的征服”(the conquest of ubiquity)以及本杰明所谓的“十分之一秒的急变”(the dynamite of the tenth of a second)^[114]。他们很清楚，他们的论点具有历史上新鲜出炉的特征：很明显，对隐私的担心之所以出现，那是因为现代媒介记录功能的确对隐私构成了威胁。他们认为，隐私显然是一个现代观念，其基础是用新型的方式表现人的个性。

和康斯托克一样，沃伦和布兰戴斯认识到，性已经成为具有机械复制功能的新媒介的主要燃料。新媒介充斥着新的传播方式，新的传播方式蹂躏古老的文化边疆。“报纸四面出击，显然逾越了礼仪和体面的疆界。闲言碎语不再是闲人恶人茶余饭后的谈资，而是成了一门生意，面对闲言碎语，人们不仅孜孜以求，而且厚颜无耻。为了满足好色之徒的低级趣味，日报的栏目里弥漫着性关系的详细描写。”维多利亚时代后期的文化批评家不只他们两个人。他们面对的是五十年以后霍克海默所谓的“文化产业”。^[115]和康斯托克一样，沃伦与布兰戴斯担心人们在“广泛传播”中缺乏谨慎的态度，又担心家庭在生产循环链中的地位受到影响。再者，像康斯托克一样，他们担心种子一样的胃口受到越来越强烈的反馈刺激：“和其他商业领域一样，在这个领域也是供给创造需求。每一茬不体面的闲言碎语收割之后，都成为下一茬庄稼的种子；收割的多少直接和流通成比例，其结果是标准降低，道德沦丧。”^[116]在本世纪，人们对电影、漫画、广播、电视、电子游戏和因特网的批评，也是这样的。

中介的作用增加了困扰双方的幽灵，增加了陌生人插手的机会，增加了陌生人眼睛窥视的机会。

苏格拉底想找一个可靠的渠道，让爱智的恋人可以心灵相会，而不必肉体接触。乱交，撒播的庄稼，幽灵般消失在虚空中的讲演——这些危险是传播风格和传播体系的危险，无论这些危险是吕西阿斯的理性选择理论，还是文字体系；书写与确定对象的接触有被悬置的危险。到 19 世纪，邮政

^① 瓦莱利 (Paul Valéry)，1871—1945 年，法国象征派诗人、评论家。——译者注

和报纸的出现也引起了类似的担心:在接受对象上,邮政和报纸有所不足。邮政也许是第一种长途的人际交流媒介。死信代表的,是未达目的地而引起的感伤;康斯托克代表的,是伪装邮件引起的痛苦;沃伦和布兰戴斯代表的,是被拦截和散布的私信引起的悲伤。这三种情况都指明,人际交流,一旦记录下来并得到传播,就可能摆脱贫发信人和收信人而成为脱缰的野马。“死信处”有广告、目录、拍卖等高度公开的方式,试图重建死信和当事人之间的联系。康斯托克努力回到往昔的黄金时代——他认为是这样——回到可以公开检查信件的时代。沃伦和布兰戴斯认为自己找到了一个办法,可以解决任意散布个人资料的问题;人人有隐私的法权,建立在人身不得侵犯的观念之上。他们两人的办法,一般地说,也是担心广泛撒播的人早就提出的历史悠久的解决办法。苏格拉底的面对面论辩,毕竟是保障教学隐私的办法。凡是由陌生人处理个人物品的传播系统,都难免发生偷听的事情;沃伦和布兰戴斯两人给这种中途的拦截取了一个名字——侵犯隐私。中介的作用增加了困扰双方的幽灵,增加了陌生人插手的机会,增加了陌生人眼睛窥视的机会。像圣奥古斯丁和洛克一样,沃伦和布兰戴斯两人强调隐私原则。他们的目的是要保护公众,不让媒介和符号干扰,不让那些堕落天使干扰;有的时候,这些媒介实在是太吵闹,太滑稽了。

总之,19世纪是一个漫长的准备过程,它为20世纪对话的回声和交叉进行了铺垫。已故亲人的相片,从未送达的信件,不能回答问题的脱离人体的声音——诸如此类日常的事实都加重了传播的幽灵氛围。那些做美梦的人,希望两个各自为政的灵魂进行强有力地交流;可是他们忘了一个更加严酷、离奇的事实:一切依靠记录和发送功能的媒介(如今已经把我们的肢体和灵魂纳入麾下)进行的交流,说到底,和生者死者之间的交流是没有区别的。

注 释

1. See Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, rev. ed., trans. Montgomery Beligion (New York: Pantheon, 1956).
2. Peter Galassi, *Before Photography* (New York: Museum of Fine Art, 1981); Jonathan Crary, *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century* (Cambridge: MIT Press, 1990); Nicholas J. Wade, ed., *Brewster and Wheatstone on Vision* (London: Academic Press, 1983); and Geoffrey Wilson, *The Old Telegraphs* (London: Phillimore, 1976).

3. Harold Adams Innis, *Empire and Communications* (Oxford: Clarendon Press, 1950).
4. Friedrich A. Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter* (Berlin: Brinkmann und Bose, 1986), 24, 12.
5. James W. Carey, *Communication as Culture: Essays on Media and Society* (Boston: Unwin Hyman, 1989), chap. 8.
6. The key works are Harold Adams Innis, *The Bias of Communication* (Toronto: University of Toronto Press, 1951), and Innis, *Empire and Communications*.
7. Walter Benjamin, "The Paris of the Second Empire in Baudelaire," in *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trans. Harry Zohn (London: NLB, 1973), 48.
8. Carlo Ginzburg, "Clues: Roots of an Evidential Paradigm," in *Myths, Emblems, Clues*, trans. John and Anne C. Tedeschi (London: Hutchinson Radius, 1990), 96 – 125, 200 – 214.
9. Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter*, 22.
10. Frederic W. H. Myers, "Introduction," in *Phantasms of the Living*, by Edmund Gurney, Frederic W. H. Myers, and Frank Podmore, ed. Eleanor Mildred Balfour Sidgwick (1924; New York: ArnoPress, 1975), ix. This is the book that Richard Burton has to shelve when he is working undercover at the library of the Society for Psychical Research in *The Spy Who Came in from the Cold* (1965).
11. Mark Bennion Sandberg, "Missing Persons: Spectacle and Narrative in Late Nineteenth Century Scandinavia" (Ph.D. diss., University of California at Berkeley, 1991).
12. See Mary Ann Doane, "The Voice in the Cinema: The Articulation of Body and Space," in *Narrative, Apparatus, Ideology*, ed. Philip Rosen (New York: Columbia University Press, 1986), 335 – 48. But the problem of corporeal integration is general to a media culture rife with phantasms of the living.
13. Friedrich A. Kittler, "Romantik – Pschanalyse – Film: Eine Doppelgängergeschichte," in *Draculas Vermächtnis: Technische Schriften* (Leipzig: Reclam, 1993), 81 – 104; Tom Gunning, "Phantom Images and Modern Manifestations: Spirit Photography, Magic Theater, Trick Films, and Photography's Uncanny," in *Fugitive Images: From Photography to Video*, ed. Patrice Petro (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 42 – 71.

14. Gordon W. Allport, *Personality: A Psychological Interpretation* (New York: Henry Holt, 1937), 37.
15. "Voices of the Dead," *Phonoscope* 1 (1896): 1. Thanks to Mark Sandberg for providing a copy.
16. See W. Hartenau [Walter Rathenau], "Die Resurrection Co." (1898), trans. Louis Kaplan, *New German Critique* 62 (spring - summer 1994): 63 - 69.
17. Walter L. Welch and Leah Brodbeck Stenzel Burt, *From Tinfoil to Stereo: The Acoustic Years of the Recording Industry*, 1877 - 1929 (Gainesville: University Press of Florida, 1994), chap. 1.
18. In "A Scandal in Bohemia," Sherlock Holmes helps the king of Bohemia cope with potential blackmail concerning a photograph of an early romance: Arthur Conan Doyle, *The Complete Sherlock Holmes* (New York: Doubleday, 1930), 1:161 - 75. See also Tom Gunning, "Tracing the Individual Body: Photography, Detectives, and Early Cinema," in, *Cinema and the Invention of Modern Life*, ed. Leo Charney and Vanessa R. Schwartz (Berkeley: University of California Press, 1995), 15 - 45.
19. Paul Virilio, *War and Cinema: The Logistics of Perception*, trans. Patrick Camiller (London: Verso, 1989); Wolfgang Schivelbusch, *The Railway Journey: The Industrialization of Space and Time in the Nineteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1986), chap. 3.
20. Quoted in Sandberg, "Missing Persons," 15.
21. Stephen Bann, *The Clothing of Clio: A Study of the Representation of History in Nineteenth-Century Britain and France* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
22. Welch and Burt, *From Tinfoil to Stereo*, 6.
23. See Cathy N. Davidson, "Photographs of the Dead: Sherman, Daguerre, Hawthorne," *South Atlantic Quarterly* 89 (1990): 667 - 701. 24. Nathaniel Hawthorne, *The House of the Seven Gables* (1851; New York: Bantam, 1986), 13, 17.
25. Hawthorne, *House of the Seven Gables*, 68.
26. Hawthorne, *House of the Seven Gables*, 135.
27. Hawthorne, *House of the Seven Gables*, 162.
28. Hawthorne, *House of the Seven Gables*, 203.
29. Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (New York: Harcourt,

Brace, Jovanovich, 1934), 162.

30. James Stevens Curl, *The Victorian Celebration of Death* (London: David and Charles, 1972). See also John Morley, *Death, Heaven, and the Victorians* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1971), and Michael Wheeler, *Death and the Future Life in Victorian Literature and Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

31. Curl, *Victorian Celebration of Death*, 179. On the American scene, see Gary Wills, *Lincoln at Gettysburg: The Words That Remade America* (New York: Simon and Schuster, 1992), and Ann Douglas, *The Feminization of American Culture* (New York: Knopf, 1977).

32. Plato, *Phaedrus*, 275d.

33. Eleanor Mildred Balfour Sidgwick, "On Hindrances and Complications in Telepathic Communication," in *Phantasms of the Living*, by Edmund Gurney, Frederic W. H. Myers, and Frank Podmore, ed. Eleanor Mildred Balfour Sidgwick (1924; New York: Arno Press, 1975), 432.

34. I thank Cătălin Mamali for this insight.

35. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*, trans. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 131, 140, 202 – 3

36. Herbert Menzel, "Quasi – Mass Communication: A Neglected Area," *Public Opinion Quarterly* 35(1971):406 – 9

37. Stuart Hall, "Encoding/Decoding," in *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972 – 1979*, ed. Stuart Hall et al. (London: Hutchinson, 1980), 135.

38. A recent book on the Memorial notes on its dust jacket: "Now as much a shrine as a monument, the Vietnam Wall has become a national pilgrimage site, a place where certain people are moved to leave votive offerings in a variety so wide they are impossible to categorize. These offerings represent, for the most part, private messages to the Vietnam dead, their meaning known only to their senders." Thomas B. Allen, *Offerings at the Wall: Artifacts from the Vietnam Veterans Memorial Collection* (Atlanta: Turner, 1995). Offerings have included a rusty harmonica, crucifixes, pillows, black lace panties, and a photo of a Viet Cong soldier and his daughter removed from his dead body by the man who killed him, together with a note of apology.

39. Samuel Johnson, "An Essay on Epitaphs," in *Samuel Johnson*, ed.

- Donald Greene (New York: Oxford University Press, 1984), 98.
40. Ralph Waldo Emerson, "Consecration of Sleepy Hollow Cemetery" (1855), in *Miscellanies* (Boston: Houghton Mifflin, 1904), 427 – 36.
41. John J. McAleer, *Ralph Waldo Emerson: Days of Encounter* (Boston: Little, Brown, 1984), 109.
42. Emerson, "Experience" (1844), in *Selected Writings of Emerson*, ed. Donald McQuade (New York: Modern Library, 1981), 344. The physicist Ruggero Giuseppe Boscovich (1711 – 87) influenced both Faraday and Maxwell.
43. Wills, *Lincoln at Gettysburg*, 75.
44. Emerson, "Consecration of Sleepy Hollow," 430, 436, 430, 435.
45. Theodor W. Adorno, "Kierkegaard's Doctrine of Love," *Studies in Philosophy and Social Science* 8 (1939): 413 – 29.
46. Emerson, "Nature" (1844), in *Selected Writings of Emerson*, ed. Donald McQuade (New York: Modern Library, 1981), 403.
47. Emerson, "Experience," 342.
48. Ralph Waldo Emerson, *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, 7: 301. Quoted in MacAleer, *Ralph Waldo Emerson*, 114. Had Emerson read Schopenhauer?
49. Ralph Waldo Emerson, "Demonology" (1839), in *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*, ed. Robert E. Spiller and Wallace E. Williams (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 3:151 – 71.
50. Emerson, "The American Scholar" (1837), in *Selected Writings of Emerson*, 51.
51. Ralph Waldo Emerson, *Nature* (1836), in *Selected Writings of Emerson*, ed. Donald McQuade (New York: Modern Library, 1981), 7.
52. John Durham Peters and Eric W. Rothenbuhler, "The Reality of Construction," in *Rhetoric in the Human Sciences*, ed. Herbert A. Simons (London: Sage, 1989), 11 – 27. Cf. Emerson, "Experience," 343.
53. Emerson, *Nature*, 26.
54. Emerson, *Nature*, 35.
55. Emerson, "Experience," 346.
56. Herman Melville, "Bartleby" (1853), in *Piazza Tales* (New York: Elf, 1929), 21 – 65. Page references hereafter are given parenthetically in the text.
57. Louis G. Schwartz, "Seminar Paper" (paper prepared for seminar on

philosophy of communication, summer 1991, University of Iowa).

58. As Freud has famously shown, part of the uncanniness of the double is the foreshadowing of one's own death: "Das Unheimliche" (1919), in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (Frankfurt am Main: Fischer, 1947).

59. Alfred Kazin, "Ishmael in His Academic Heaven," *New Yorker* 24 (1949): 84–89.

60. Richard Poirier, "Writing off the Self" *Raritan*, no. I (summer 1981): 106–33.

61. Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, 371, quoted in Mark Kingwell, *A Civil Tongue: Justice, Dialogue, and the Politics of Pluralism* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995), 61–62.

62. "Phonograph" was originally Edison's trade name for his device. Bell's model was a "graphophone," and Emile Berliner's model, employing a flat disk, was called the "gramophone," the name that stuck in Europe. Throughout, I use "phonograph" as the generic term.

63. Thomas A. Edison, "The Phonograph and Its Future," *North American Review* 126 (May–June 1878): 527–36, 530.

64. See Richard D. Altick, *The Shows of London* (Cambridge: Harvard University Press, 1978); Bann, *Clothing of Clio*; Gunning, "Phantom Images and Modern Manifestations" and "Tracing the Individual Body"; and Sandberg, "Missing Persons."

65. The aeolian harp, beloved of the romantics, is an obvious exception, as are music boxes, clocks, and barrel organs. James F. Lastra, "Inscriptions and Simulations: Representing Sound, 1780–1900" (paper given at Sound Research Seminar, Department of Communication Studies, University of Iowa, 21 April 1995), discusses "autographic" sound before phonography.

66. Theodor W. Adorno, "The Form of the Phonograph Record," trans. Thomas Y. Levin, *October*, no. 55 (winter 1990): 56–61, at 58.

67. Jacques Perriault, *Mémoires de l'ombre et du son: Une archéologie de l'audio-visuel* (Paris: Flammarion, 1981), 202, 224.

68. For evidence of this iconography, see Morley, *Death, Heaven, and the Victorians*, 201, plate 1.

69. Perriault, *Mémoires de l'ombre et du son*, 177.

70. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. Joan Riviere (1930; New York: Norton, 1961), 43.

71. Théodore Du Moncel, *The Telephone, the Microphone and the Phonograph* (New York: Harper, 1879), 243.
72. Bruce Bliven, "The Ether Will Now Oblige," *New Republic*, 15 February 1922, 329.
73. The *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss (Cambridge: Harvard University Press, 1965), 5:542. Thanks to Michael Raine for this passage.
74. Thomas A. Edison, "The Perfected Phonograph," *North American Review* 146 (1888): 647.
75. Walter Benjamin, "Paris, Capital of the Nineteenth Century," in *Reflections* (New York: Schocken, 1978).
76. "Voices of the Dead," 1.
77. Wayne Koestenbaum, *The Queen's Throat: Opera, Homosexuality, and the Mystery of Desire* (New York: Vintage, 1993), explores the unnatural couplings of ear, voice, and machine, the sensual pull of unapproved apertures, in vinyl records and record players.
78. "The Phonograph," *Harper's Weekly*, 30 March 1878, 249 – 50. Many thanks to Mark Sandberg.
79. The invariance of the phonograph fits Bergson's comic formula, "le mécanique plaqué sur du vivant." See *Le rire: Essai sur la signification du comique* (1899; Paris: Presses Universitaires, 1972), 29.
80. On Hegel and Sound, see Joseph Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel* (Stuttgart: Kohlhammer, 1966); see 73ff. on the voice as the cry of finitude.
81. Friedrich A. Kittler, *Discourse Networks: 1800/1900*, trans. Michael Metteer (Stanford: Stanford University Press, 1990), 245.
82. Thomas Y. Levin, "For the Record: Adorno on Music in the Age of Its Technological Reproducibility," *October*, no. 55 (winter 1990): 23 – 47.
83. Perriault, *Mémoires de l'ombre et du son*, 122, 153, 154.
84. Oliver Lodge, *Raymond, or Life and Death, with Examples of the Evidence of Survival of Memory and Affection after Death* (New York: Doran, 1916), 328.
85. Richard B. Kielbowicz, *News in the Mail: The Press, Post Office, and Public Information, 1700–1860s* (New York: Greenwood, 1989); Menahem Blondheim, *News over the Wires: The Telegraph and the Flow of Public Information*

tion in America, 1844 – 1897 (Cambridge: Harvard University Press, 1994); Thomas C. Leonard, *News for All America's Coming of Age with the Press* (New York: Oxford University Press, 1995); Dan Schiller, *Theorizing Communication: A History* (New York: Oxford University Press, 1996), chap. 1; and Richard R. John, *Spreading the News: The American Postal System from Franklin to Morse* (Cambridge: Harvard University Press, 1995).

86. John Floherty, *Make Way for the Mail* (Philadelphia: Lippincott, 1939), 38.

87. Leonard, *News for All*, 13 – 14.

88. Jacques Derrida, *The Post Card: From Freud to Socrates and Beyond*, trans. Alan Bass. (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

89. Mathew J. Bowyer, *They Carried the Mail: A Survey of Postal History and Hobbies* (Washington, D.C.: Luce, 1972), 24.

90. Walt Whitman, *Song of Myself*, stanza 48.

91. John, *Spreading the News*, 77 – 78.

92. Charis Conn and Ilena Silverman, eds., *What Counts: The Complete "Harper's" Index* (New York: Holt, 1991), 106.

93. Floherty, *Make Way for the Mail*, 167, 171.

94. Pliny Miles, *Postal Reform: Its Urgent Necessity and Practicability* (New York: Stringer and Townsend, 1855), 65 – 73. Thanks to Dean Colby for providing a copy of this fascinating reformist tract. Miles had done a stint in the Dead Letter Office,

95. Edgar Allan Poe, *Poetry and Tales* (New York: Library of America, 1984), 668.

96. A *Life* magazine “Picture of the Week” from 1 January 1945 features a pile of undeliverable Christmas packages. The caption: “in 1944, when U.S. casualties were highest, the relics of destroyed lives turned up in many places. In U.S. post offices were packages which had come back from men who could not receive them. Stamped on the packages were the cold official legends: return to sender — killed in action. Return to sender — missing in action.” Note the curious locution: The packages “come back” from those who could not receive them, as if the dead could send.

97. Nathanael West, “Miss Lonelyhearts” (1933), in *The Complete Works of Nathanael West* (New York: Farrar, Straus, and Cudahy, 1957), 63 – 140, at 104.

98. *New York Times*, 9 December 1859, 3.
99. *New York Times*, 26 December 1875, 22 December 1875.
100. Heywood Broun and Margaret Leach, *Anthony Comstock, Roundsman of the Lord* (New York: Bont, 1927), 154.
101. Walter Kendrick, *The Secret Museum: Pornography in Modern Culture* (New York: Viking, 1987), 136; David S. Reynolds, *Walt Whitman's America: A Cultural Biography* (New York: Knopf, 1995), 541.
102. As Kendrick, *Secret Museum*, notes, Comstock focuses on the souls of boys, quite in contrast to contemporaneous purity campaigns in Europe, which featured the vulnerable souls of girls.
103. Anthony Comstock, *Traps for the Young* (New York: Funk and Wagnall, 1883), 131.
104. Comstock, *Traps for the Young*, 146.
105. *New York Times*, 15 March 1873, 1.
106. *New York Times*, 3 July 1873, 8.
107. Kendrick, *Secret Museum*, 136.
108. *New York Times*, 15 March 1873, 1; cf. Comstock, *Traps for the Young*, 137.
109. Comstock, *Traps for the Young*, 41.
110. *New York Times*, 17 November 1873, 2.
111. Kendrick, *Secret Museum*, 145.
112. Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction," in *Illuminations*, trans. Harry Zohn, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 1968), 217 – 51. The German essay refers to the age of "technische Reproduzierbarkeit" or technical reproducibility, but the English title of his essay derives from the first published version, in French, in *Zeitschrift für Sozialforschung* 5 (1936): 40 – 63, which refers to "l'époque de sa reproduction méanisée."
113. Samuel D. Warren and Louis D. Brandeis, "The Right to Privacy," *Harvard Law Review* 4(1890): 193 – 220, at 195. On the photographic context of this essay, see the very interesting article by Robert E. Mensel, "'Kodakers Lying in Wait': Amateur Photography and the Right of Privacy in New York, 1885 – 1915," *American Quarterly* 43, 1 (1991): 2445.
114. Benjamin, "Work of Art," 236.
115. Kenneth Cmiel, "Highbrow/Lowbrow" (paper presented at Organiza-

tion of American Historians, Chicago, April 1991), and Rochelle Gurstein, The Repeal of Reticence (New York: Hill and Wang, 1996), chaps. 1 – 2. Ironically enough, the Warren family itself was involved in culture industries. Members “manufactured newsprint and led the way in the technical improvements that made cheap and prying dailies possible. They were substantial investors in what one press historian has found to be ‘the most audacious’ of the major Boston papers, the only one with a gossip column.” Leonard, *News for All*, 96.

116. Warren and Brandeis, “Right to Privacy,” 196.

第五章 追求真正的联系，弥合鸿沟的桥梁

如果我向窗外眺望，看到街上人来人往，我敢说，我是看见了人……然而我看不见实际上是什么呢，我只看见帽子和外套；帽子和外套之下隐藏的，难道不可能是鬼魂或弹簧驱动的假人吗？

——笛卡儿，《沉思》

我们彼此知之甚少。我们反应迟钝；我们握手；但那是浪费精力：我们只不过磨掉双方粗糙的“皮革”而已。我们很是寂寞。

——乔治·布克纳(Georg Buchner),《丹东·托德》

我在第4章里用了一些例子，尤其是美国文化和文化史的例子，说明记录手段的改进，反而使灾祸或失败的机会增加。传输手段的改进也是这样的情况。物理学的发展，再次为我们提供了一些恰当的比方。1873年，麦克斯韦在一次讲演中，描绘了在远距离作用问题上存在的两个思想流派。一派认为，严格地说，远距离作用绝对不可能发生。按照这个观点，以为距离是虚无的空间的思想是错误的。这是因为，尽管难以感觉到，总是有以太之类的“交流线”(line of communication)(物理链条)，把两个互相作用的物体联系在一起。所以，远距离作用只不过是对无穷小的“步子”的误解而已，这些无穷小的“步子”把月亮的吸引力和海洋的涨潮连接在一起。另一派更加肯定地断言，“接触仅仅是表面现象——空间总是要在两个互相作用的物体之间插上一脚……由此可以看到，远距离的作用是不可能的，因此，空间的干涉作用是惟一的作用。”麦克斯韦的立场是，一切作用都是远距离作用。他做了以下演示：用重力和滑轮压两块透镜，让光线穿透镜子打到一块屏幕上。透镜的相互干涉在屏幕上生成光圈。从光圈的颜色，就可以算出透镜之间的距离。压力逐渐增加之后，光圈之间还是留下距离。压力大到不能分开透镜时，光圈之间还是有距离，这说明两块透镜并没有粘贴在一起。麦克斯韦把这种接触区分为光学上的接触或实际上的接触。于是，他得出这样的结论：即使“受重力压迫……透镜也不是绝对接触的。”^[1]

麦克斯韦就远距离作用列举的两种选择，抓住了 19 世纪业已分为两条思路的交流视野。一种选择是精神与精神接触的梦想，这个接触并不因为距离或脱离肉体而受到影响；刺激这个梦想的有动物磁性说、电报、招魂术、无线电、传心术，甚至是更加奇妙的远距离心理作用。另一种选择是令人不安的情景：接触本身就是幻想；幻想的根源是，我们的感官麻木，我们对身体之间微小而无限的距离麻木，对灵魂之间更大的距离也麻木。交流的问题不仅是用电报线跨越荒原传送信息的问题，不仅是用无线电凭借以太传送信息的问题，而且是如何与坐在你身旁的人接触的问题。麦克斯韦预见到爱因斯坦的宇宙观念。在这个宇宙中，距离是时空连续体的附带现象，他还预见到一个新的意识：思想文化的接触具有幽灵般的性质。他说出了一个现代派艺术和文学的重要主题：物体受到重压，也不会绝对接触！他对无限消失的极限的描绘，可用来描绘更大范围的感知：一切行为，尤其是旨在和另一个灵魂连接的行为，都是跨越了距离的行为。

麦克斯韦关于距离无处不在的感觉，是和“唯我论”物理学对应的东西。唯我论也是 19 世纪 70 年代出现的新词。诚然，封闭的自我观念，从谱系上可以追溯很久以前；交流的难题成为 19 世纪普遍困扰人们的观念之前，自我封闭的观念早就出现了。唯我论的哲学思想——除了自我的投射之外，别无他物——直到 19 世纪 70 年代才命名。然而，一般地说，它始终是显示思想中的一种倾向，一种潜在的思潮，特别是古今怀疑论中的一种思想。毕竟，很少有人公开站出来宣示唯我论，因为过分热心提倡唯我论，会使人陷入矛盾：你假定对手的存在，而且他试图说服你；对唯我论存在的关键前提，这是明显的驳斥。唯我论是一种难以言传的理论，说的是交流之不可能。不过，它指出的比较普遍的取向，却深深地扎下根来。在加尔文教派的自省中，在路德教派的唯一信仰中，在帕斯卡^①害怕被任意的宇宙抛弃的恐惧中，在伦勃朗更亲近地球的自画像中，在塑造现代英美文学浩如烟海的清教徒的忏悔和绝望中，尤其是在笛卡儿系统的怀疑论中——他怀疑他学习、感觉、思考的一切，包括自己的身子、感官、环境和灵魂。在以上的根子之中，我们都可以看到一些思想预兆：一个赤裸的自我对抗宇宙。埃里厄斯(Norbert Elias)认为，封闭的自我是欧洲人在过去的四百年中形成的独特风格，这是幽闭恐惧症引起的复杂人格，这是人与世隔绝的人格。^[2]与人隔绝使孤独的感觉无处不在；怀疑世界是飘忽臆想之物，觉得世界随时可能因为疯狂、革命或天启而化为乌有，这些

^① 帕斯卡，Blaise Pascal，1623—1662，法国数学家、物理学家、哲学家。——译者注

东西正在限制现代人的情绪。

每个人都居住在一个心形盒子里的想法,不仅是哲学狂想的产物,而且是实际生活经验的产物——产生于我们的种种经验:建筑、宗教、工作、闲暇、公共事务、个人事务中的种种经验——而且是交流结构的产物。我们在这个世界上,与远方摸不着看不见的人“交流”,那是司空见惯的事情。在这种情况下,我们交流的信息是否送达他人是不保险的,能否与人接触的疑问使人感到痛苦。^[3]过去,“交流”的意义,显然是凭借非物质的媒介跨距离得到信息。在面对面的情况下,“交流”仍然面对架桥梁、跨鸿沟的问题,还是会发生打扰的问题。在跨越媒介远距离接触的追求中,现代爱欲的各种怪诞现象冒了出来。我认为爱欲是身体之间的相互吸引和相互排斥,而性吸引力是其关键。我遵循柏拉图对爱欲的理解,这是人体不贴在一起时的力量场,而性爱却要求人体的特别接触。“交流”观念的思想史,就是现代生活里种种复杂爱欲的记录。我们不能触摸别人的思想(交流失败)的感觉,是由于不能触摸别人身体(远距离交流)而激发出来的。如果说,交流曾经是远方头脑之间的问题,那么,到了19世纪后期,交流就成了近距离的身体之间的问题。贝尔发明电话时,他对华生说的第一句话是:“来呀,我要你过来。”贝尔这句话是一切远距离交流的象征和风格——渴望不在场的人到场来。^[4]

5.1 唯心主义人与人的壁垒

在19世纪后期英美唯心主义者的笔下,交流是不可能的;他们把这个调子唱得很高。这个时期唯心主义的主要代表人物是洛伊斯(Josiah Royce)和布拉德利(F. H. Bradley)。在他们的笔下,两个人“交流”常常占有突出的地位。这些“交流”中的人,常常住在两个隔绝的房间里;两个人虽然有接触,但是他们使用的信号不能是表情、声音、体态,也不能是体现肢体或人格的线索。他们笔下的建筑是封闭的房间,里面住的人与世隔绝。(第6章讨论的图灵试验,是后期的一个变体)。^[5]阿多诺不失尊敬地反驳克尔恺郭尔说,这种中产阶级建筑的内部意象,代表着食利者孤独的权力。^[6]与此相似,封闭房间反复出现的意象,使我们窥见了“封闭人”的局限。比如,这个“封闭人”就不是“封闭的女人”(Femina clausa)。在吴尔夫^①的笔下,她自己的房间就不是既成的作品,而是渴望之中尚待完成的作品。在吉尔曼(Charlotte Perkins Gilman)1892年的故事《黄色的墙纸》中,

^① 吴尔夫, Virginia Woolf, 女, 英国小说家、评论家, 擅长意识流技巧, 代表作有《还浪》、《到灯塔去》、《幕与幕之间》等。——译者注

女主人公在幽闭房间中的体会,就不是存在的命运,而是父权制令人疯狂的权力游戏。^[7]唯我论也许是一些文人奢侈的幻想。他们的生活有保障,从尿布到饭菜都有人伺候。他们待在书房里,可是这门却是他们自己关上的。

请看洛伊斯《哲学的宗教性》表现的一幕。“假定两人幽禁起来,各自关一间,终身不见面;假定他们有的时候,能够用一种灯光在彼此的墙壁上打出一些图像。”柏拉图的洞穴在这里遇到了主体间性的知识。“自己在对方的墙壁上打的是什么图像,对方房间里的情况,两人谁都一无所知,他们只看到自己墙壁上的图像。让他们永远处在这样隔绝的情况下。”这也是一个自我的寓言;其寓意是,我们不知道在彼此的墙壁上打出了什么图像。在这个故事中,A突然看到自己墙壁上的图像,猜想这些图是B的房间送过来的,“于是他就用自己都弄不清楚的神秘办法,谋求改变他在B的房间里生成的图像。反过来,他改变的图像就影响B的房间里生成的图像。用这种方式,A大概可以进行他所谓的与自己的幽灵进行对话。”^[8]在这样的情况下,A和B都不可能错,因为没有第三方出来来判断谁的印象对,谁的印象错。A可以把自己墙壁上的图像解释为B送来的信息,但是两个人都不可能因此而变得更加聪明。他们永远不知道两人是否在“交流”。洛伊斯上述的一幕,仅仅是一个铺垫,他要说的是,犯错误的可能性含有绝对的意义。他勾画的这一幕说明,按照唯心主义的思想,交流实在是很脆弱的——最多不过是经过协调的唯我论而已。

在布拉德利的笔下,你更容易发现自己完全处在封闭之中,至少在偶尔令人恐惧的时刻是处在封闭之中。布拉德利是19世纪后期英国绝对唯心主义的领军人物。他在《表象与现实》(1893年)中提出了主观经验与外界绝缘的问题。“有限存在物的直接经验,是不可能相会的;直接占有别人的脑子里隐私的经验,最终是没有意义的。”因为世上没有什么“心灵的直接连接”,比如传心术(这是他明确指出的例子);交流的惟一办法是用身体;这就提出了一个怀疑论的问题:脑子之间的交流是否存在。“倘若体态的变化是我们传达思想的惟一手段,我们能够保证,我们最终传达了思想吗?”他人也许是我们的臆想的存在物:“事实上,从理论上说,存在着这样一种可能性,在我们的臆想中,他人的身体是没有灵魂的。换句话说,尽管他们的行为似乎说明,他们理解我们,然而实际上,他们的灵魂还是分别停留在他们各自的世界中,这些世界对我们关上了大门。”^[9]布拉德利生活在笛卡儿思想的传统中,这个传统认为,他人可能是没有灵魂的自动之物。爱默生不禁叹息,唯心主义的风险竟然是否认“男男女女实体的存在”。

艾略特的《荒原》(1922年)引用了布拉德利一句话,以便给每个人一个自由的空间。这句话因此而闻名遐迩。布拉德利说:“完全的外在感知,和我的思想感情一样,是我私秘的东西。无论是外在的感觉还是内在的思想感情,我的经验都锁定在我的圈子里,这个圈子是从外面锁定的;圈子内的成分全都相似,对圈子外的人来讲,这些成分是不透明的……简言之,如果把这个世界当做宛如灵魂的存在,这个世界对每一个人的灵魂来说都是独特的、私秘的。”每个自我那种独特而不透明的性质,都拓展到外在的世界。树木和诗歌,都可能像粗糙的感觉或感知一样难以捉摸。交流总是“间接的、推断的”。交流“必然要通过循环,必然要利用体态变化的符号……理想内容的真实身份——一切灵魂的生存和运动都要凭借这个身份——除了凭借外在经验的渠道之外,是不可能协同工作的。”^[10]真实内容的真实身份——这是交流的梦想,也是其噩梦,既融合又纠缠。然而,布拉德利已经很接近实用主义的敏锐性:交流总是推导和解释;虽然他看到互相隔绝的意识,但是他还没有说,我们掉入了陷阱。

詹姆斯和洛伊斯的学生霍金(William Ernest Hocking)并非地道的唯心主义者,但是他的哲学偏重神学,且相当广泛地论述了交流的问题。在《人经验中的上帝的意义》(1912年)中,霍金探索了与自我和他人疏离的问题。他说,对别人的了解建立在对上帝的了解上。这样做的结果是,他粗略地描绘了交流失败的基本情况。他附和爱默生,预示存在的焦虑,说:“灵魂的性质决定,它们不能接触。”即使在最好的情况下,接触的努力只不过是“摆脱孤独而向预设现实的冲击;然而即使现实存在,现实也是孤独的。”他设想读者会提出异议:“人的交流说到底必须和我们的设想一样真实——不是个人与自己及其肉体之间复杂、成功而孤独的哑剧。”他这句话把所有的货色全部摊开来看了:关闭的大门,吵嚷的社会,令人窒息的唯我论,担心交流不过是两个人或多或少协调的哑剧。

和布拉德利一样,霍金并不把人们彼此隔离开来。对圣奥古斯丁和洛克来说,肉体是既必要又不完美的载体;与此相似,霍金也认为肉体有两重性。他把唯心主义者墙壁的比喻借过来,装到人体之中。他沉思:“有时,我坐着看一位同事,思考两个自我互相隔绝的神秘性。我们为什么会是这个样子呢?我看你,可是我只看见你的墙壁,为什么从来就看不见你呢?”再者,头脑之间“没有直接的联系”(布拉德利语);“倘若我的思想能够哪怕有一次进入你的脑子,我们能够邂逅且没有障碍,那会是什么

样子呢?”^[11]和洛伊斯、布拉德利一样,霍金提出来的东西被贝克特^①讥讽为“谵妄症”。这个研读笛卡儿的人善于嘲弄专业哲学家的术语。贝克特嘲弄的“谵妄症”,就是与他人结合的不可能性,就是哲学的疯狂性。这个“谵妄症”使他人成为机器、行尸走肉或幻觉——总之是成了地狱。

沉思默想能够产生思想。假如我们能够立即表达一切思想,我们生成的东西必然几乎全部是愚蠢和猥琐的东西。

霍金没有停留在这个地狱里。他走了一条实用主义的路子,他描绘了一种普通世界里的结合:“我想不出还有比这种交流更加真实而激动人心的交流;我们应该相会并共享同一;不是通过说不清楚的内在东西,而是通过共同经验中处于前台的东西,来达到同一;你应该就是在这里——而不是隐藏在面具的背后——你应该在这里,把你的一切经验都印在我的意识之上,

包容我,把我的东西包容进去。”霍金没有逃避爱欲。他认为,脱离肉体的思想是难以理解的。他怀疑传心术,因为传心术忽略了思想的具体体现对思想的巨大贡献。“从表面上看,传心术能够省略思想表现的麻烦;它省掉了思想的弯路,省掉进入语言后回到思想的弯路;它直接把两个终端联系起来,而不用不相关的复杂的手段。”和这种田园牧歌的无线传送不同(以上引语里的“终端”,早期用来指无线电收报机),霍金指出,沉思默想能够产生思想。假如我们能够立即表达一切思想,我们生成的东西必然几乎全部是愚蠢和猥琐的东西。“事实上,朋友之间‘放下架子相会’并不难——正如爱默生所云:因为这种形而下的表现,是步入有效而积极的生存。”此外,传心术还产生了需要证实和解释的问题:我们想知道是谁送来的信息,其意义是什么,这又驱使我们回头去寻求进一步的澄清。思想从“人体的历史”中去推导意义;思想需要孕育的温床;没有人体,思想只能是流产,只能是早产的胚胎。^[12]

我们仿佛看到令人毛骨悚然、一头扎入唯我论的特技飞行,这是20世纪传播理论飞行中重要的一环。19世纪后期唯心主义的话语,有的时候能够强烈地煽动人的爱欲幻想,我们已经在霍金的身上看到了这一点;不过这个身体是健康的、以太的身体,而不是有机的、感性的肉体。最后,到了库利——美国社会学的奠基人,明显的唯心主义者——的身上,我们看到,思想完全脱离肉体的理论达到了巅峰。这绝非偶然。在他这里,我

^① 贝克特, Samuel Beckett, 1906—, 爱尔兰戏剧家和小说家, 荒诞派戏剧代表人物, 代表作有《等待戈多》、《马洛伊》、《马洛纳之死》、《无名的人》等。——译者注

们首次看到了 20 世纪传播思想史的长篇论述：他用《社会组织》的第 6 章到第 10 章论述这个问题。这本书有一个意味深长的副标题——“宏观思想研究”。

1894 年，库利写了一篇论运输的文章（其父是法官、法学家，曾任美国州际商会主席）。他得出意味深长的判断：“运输是心灵的，交流也是心灵的。”^[13]今天，“心灵”这个词指称的意义是超正常力量，是招魂术的遗产。就像招魂术研究者和使用电报、电话、书信或广播的人一样，库利也面对着交流者缺席的交流问题。^[14]库利揭示了“交流”的两种意义的暗合之处：作为迁移或运输的交流和心灵相通的交流。用他的话来说，交流有两个意思：既是“思想上的友谊”，又是“距离的消除”。^[15]两种意义都绕开人的肉体。日益增长的人体缺席的交流，并不使他感到扼腕；他拥抱生活中的幻象。他的视野和变化之中的交流情景，非常之合拍。

库利说，传播使地理变得无关紧要。“在运输过程中，地区关系和克服空间障碍，就是一切。在交流的过程中，地区关系的重要性正在逐渐降低；自从电报问世以来，可以说，地区关系已经不复存在。”^[16]在广义的圣奥古斯丁传统中，库利把传播作为一种解放来欢迎，“从时间和空间、粗暴和压制的束缚之下解放出来”。库利就像半个世纪以后的伊尼斯和麦克卢汉，他把媒介当做社会变革的推动力量：“社会影响通过一种机制发挥作用，变革的性质依赖机制的性质。”这句话几乎就是麦克卢汉的“媒介即是讯息。”就像这两个加拿大人一样，他在传播中发现了一种非马克思主义的历史引擎。他的媒介观念和麦克卢汉几乎一样宽泛：“交流的机制当然包括身体姿态、言语、书写、印刷、邮件、电话、电报、照片、艺术手法及科学技术——包括思想感情能够从一人向另一人传递的一切方式。”这里没有马克思描写的阶级斗争的那种“身体对身体的冲击”，也没有达尔文描写地球生命史那样的“生存斗争”。对库利来说，传播是思想在文化中的具体实现。和皮尔斯一样，他试图讲述一个高度发达的力量对人友好的进化故事——这些高度发达的力量是智能、同情和高于一切的爱。“因为交流正是衡量社会组织的尺度，衡量人与人相互了解的尺度，因此交流范围之外的关系就不是真正的社会关系，而是机械关系。”^[17]这句话是他和进步主义者同仁共同的观点，是他们“交流”观念的结晶，尤其是与他的老师杜威相同的观点。在他构想的世界里，人们能够像幽灵一样自由地交流，但是他很少迎战詹姆斯无论如何忘不了的更加严峻的问题：交流失败和需要证明的问题。

虽然库利喜欢用接触和接近的比方，但是身体本身作为人格载体并没有什么特权：在社会生活中，“感性的存在并非必然具有首要的地位”。

他责备唯物主义的思想把人变成“一堆肉”。相反，“人们的相互想像，是社会中实实在在的事实”，因此研究相互想像“必然是社会学的一个首要目标”。在“书信、文学或想像中”，一个人“可能比在肉体中”更加“真实的存在”。一个朋友的面孔和其他符号没有区别：“它启动了一连串的思绪，把亲密经验中的帘子拉开。他的在场并不是他压在身边椅子里的肉体，而是围绕着他的某种符号的一连串思绪。”^[18]库利强大的说服力，在于他坚持实用主义的立场，使用调节我们关系的符号；他重大的失误在于坚持维多利亚式的立场，认为具体的物质体现无关紧要。

库利置入人格的地方，是他所谓“大家无意间用面部表情和声音表达进行的交流”。个人交流的信号包括“表情的幽灵”，比如脸上的表情和声音的特征。他给我们留下的传播理论适合照相技术和留声机技术的时代；在那个时代，个人的痕迹可以脱离“人体”而取得新的具体形态。既然他说个人的信号可以脱离身体，显然他也同意生者与死者的交流。这种交流不仅是限于追思，而且显然是他理论的一部分。想像中的东西、中介和亡灵，可以和坐在椅子上的肉体一样，成为社会中的活跃成分。“如果要构成社会，显然就需要人们在某一个地方相聚；人们的相聚仅仅是以个人观念的形式在脑子里相聚。除了脑子之外还有别的地方吗？还有什么地方可以被指派为真正相聚的地方吗？”他又说：“场所关系”已然消失。人们真正的接触并不是在物质里面实现；他已经知道麦克斯韦关于接触具有幽灵性质的思想。他又问道：“倘若我们和血肉之躯的他人接触，倘若我们坚持说，只有能够颠覆天平、撒下阴影的人才能够进入我们的圈子，那么社会将是什么样子，我们个人又像是什么样子呢？”^[19]

和詹姆斯一样，库利在行使管辖权的人的身上看到了进入社会的代价。透过我们的肌肤一看，我们都是幽灵，我们应该把殷勤好客之举推广到我们的一切同类身上。库利说，有些死者“比我们大多数没有失去肉体的人，是更加真实的存在。”^[20]恺撒虽然早已化为泥土，可是对于读者来说，他比你在街上撞见的人是更加真切的存在。库利是典型的19世纪后期的幽灵，他的社会理论容纳人与幽灵的友谊。实际上，对他而言，精神交往是一切交流的典范。个人踪迹的流动是关键，身体是否在场不是关键。阅读、幻想、照片和电影把人连接起来，就像触摸把人联系起来一样。库利所谓的社会现实已经是今天所谓的虚拟的现实。随着镜子中自我的到来，镜子中的他者也来了。我们的关爱必须是普遍的，包括爱非人类的东西——无论是生者或死者、长者或幼童、实体或幽灵。凡是有符号交换方式的地方，都会兴起社会或社区。距离和死亡无关紧要。在这里，他用远距离交流的影子来论述面对面交流。

在库利的理论中，交流和同步投射没有区别。他缺乏皮尔斯或洛伊思那种对符号进程的充分描述，也缺乏行为主义者对实用主义传统的检验——这个传统总是要问，我们是否在进行真正的合作。因此，库利的交流和唯我论的双人舞没有什么区别。他看见“人与人之间的幽灵成分”，和卡夫卡一样看得明白；不过他高兴得与幽灵欢呼雀跃，而卡夫卡却不愿意与幽灵共舞。这是因为，他是安阿伯^①的新教徒，而不是布拉格操双语的犹太人。他社会学的天才和疯狂，都在于他坚持交流中地域的淡化，更加具体地说，在于他对中介的冷漠；对一切媒介之母的人体，他尤其持比较漠视的态度。他逃出斯宾塞和赫胥黎的唯物主义，把社会以太化为一个摆满哈哈镜的大厅或者把社会化为没有人体的流动的符号。

库利设定幻想之间的连续性；同时他假定，地方性社区与 19 世纪美国社会组织的新规模之间，有共同的通约之处。人体一旦被转换为幽灵，地理和距离就不再局限社会交往了。人体既然并非必需，两个人精神交往就是可能的，许多人之间的大众传播也是可能的。他给“交流”奠定了一个社会交流的风格；他认为，这种风格可以无限放大。人们常常认为，他鼓吹亲密、温暖、家庭或小群体——他把小群体叫做“基本的群体”。不过，他赞美的亲者的面对面交往，是有中介交流风格的泛化。在交流中，人体和地域不重要，“表情的幽灵”是关键。对他而言，有中介的交流成了自然的交流。一切用来使人产生远距离联系的察看、书写和幻想的辅助手段，又重新注入面对面交往的环境中。海伦·凯勒帮助他发现了交流：感官上的障碍成为普遍的情况。对宏观的世界而言，我们都又聋又瞎；不过新型的交流使我们再次成为完整的人。用他最迷人的雄辩来说，“新的交流宛若朝阳，普照世界，唤醒我们，启蒙我们，放大我们，使我们充满期盼”。^[21]

库利认为交流是幽灵关系的观点——这是他的基本视野——对理解奇异的交流形式有一定的实用价值。这些奇异的交流形式鼓励我们去做友情参与；在电视、广播、印刷媒介和电影中，在演员表演、播音员广播、记者写稿、政治家辩论的时候，他们完全不知道受众是谁。此外，库利绕开近距离人体的离奇之处，避免了我们与他者过分的亲密，避免了太细腻的知觉：手臂上的汗毛和胎记、腋下的汗水、呼吸的声音、交谈者的基础代谢和废物排泄。也许，他的社会学是维多利亚时代后期社会思想成就的高峰：它给我们一个办法，去构想脱离身体的社会观念。^[22]

^① 安阿伯，Ann Arbor，美国密执安州东南部大学城，密执安大学所在地。——译者注

5.2 骗局还是接触？詹姆斯论心灵研究

“相信我，我不是垃圾。”

——皮珀太太表演霍奇森亡灵附身时给威廉·詹姆斯留下的印象

精神交往的问题是，它使人与人接触的问题成为开放且悬而未决的问题。库利心目中的英雄威廉·詹姆斯，对这个无人区做了最精心的探索。对他而言，直接从一个自我向另一个自我的认知迁移，超越了正常心理学的范围。在他被世人遗忘的心灵研究中，他给我们留下了典型的主要与才智。他毕竟是美国心灵研究会的创建人之一。心灵研究并非处在他的思想边缘，而是在许多方面处在他的思想核心。康德提出三个假设：无法证明然而是理性和道德生活所必需的三个假设——自然受自然法则约束的假设、意志自由的假设、灵魂不朽的假设——是詹姆斯心灵研究中经常拷问的内容，也是他一般哲学研究中经常拷问的内容。^[23]詹姆斯最出色的心灵研究，不仅要研究非正常现象，而且归根到底要回答这样一些问题：我们能够知道什么？我们应该做什么？我能够希望什么？康德认为，我们可以对这些问题作出理性的回答，但是和闵希豪森^①一样，人却无法从自己的认知循环里跳出来。对康德而言，如果不预设因果、道德和不朽这三个原则，人就不可能作出理性的举动。（对詹姆斯而言，康德的因果、道德和不朽三个原则的顺序颠倒了：人必须首先行动，然后才是这三条原则。）超越可知范围的尝试，只能够再现已知的范围，而不是发现范围之外的东西。

然而，心灵研究，正如走在它之前的后康德唯心主义一样，并非总是认为康德的限制令人满意。许多心灵研究者认为，偶尔之间，在特殊情况下，你也许能够跨越已知的范围，进入康德认为无法进入的领域。交流就是完成这个跨越的主要原理之一。正如英国物理学家洛奇从事 30 年心灵研究之后所作的结论：“偶尔跨越鸿沟的交流——遭遇困难和特定情况下的交流——是可能的”。^[24]他引用柏拉图《会饮篇》的一段话说：“生者和死者之间不存在真正的鸿沟；跨越似乎不可逾越的鸿沟的交流方法，可以在响应紧急情感需要的情况下应用——实际上，正如狄俄提玛对苏格拉底所说……爱弥合了鸿沟。”^[25]

这种形而上的突破是否真的可能，对詹姆斯来说，这还是一个悬而未

① 闵希豪森，Baron Munchausen，德国乡绅，闵希豪森所著《闵希豪森男爵的奇遇》的主人公。——译者注

决的问题。在心灵现象上,詹姆斯是永恒的骑墙派,他对一些东西太轻信了。^[26]他认为渴望突破死亡的缺口是人的意志的主要表现,人愿意相信不死,但是并不执著地追求不死的目标。他捍卫自己对“怪诞事实”的探索,认为这是恰当的科学立场。他的探询又集中在“皮珀太太”的身上,因为她已然成为心灵研究中不朽的主人公。他首次遇见皮珀太太是在1885年。一直到他去世的1910年,詹姆斯坚持研究她非凡的灵媒才能。第一次邂逅时,皮珀太太就如数家珍地把詹姆斯妻子家里的隐私一一道来,这使他大吃一惊:“这个灵媒对内人家里的事情非常清楚,实在是令人吃惊,因为许多隐私是外人绝对不可能知道的。家长里短的闲聊,不可能传到她的耳朵里。”起初,詹姆斯倾向于认为,皮珀太太是歪打正着。可是后来却得出结论说,她“具有一种如今尚难解释的能力”。^[27]对他来说,这个灵媒从别人的隐私里提供的证据,使人不得不相信,这是不能作假的标志。正如克尔恺郭尔所云,偶然是和必然一样的必然。

在这里,真实的证据,正如其他有中介交流的真实证据一样,以偶然的形式出现,而且太琐细,因此不可能是预先作假的。^[28]他清理皮珀太太表演中那些“胡说八道”的东西,寻找幕布上其他人可能编造的痕迹。^[29]他寻找有别人参与的蛛丝马迹。总之,他寻找灵媒身上隐藏的灵魂。但是,机器中的幽灵,只是在私秘和偶然的事实中显露出来。不能再现的东西,尤其是肢体,仍然是灵媒身上交流真实性难以攻破的堡垒。

詹姆斯侦探灵媒作假的方法,和当时正在兴起的其他方法是一致的。照片和留声机使19世纪后期新型的个人幻象成为可能,与此同时,它们又揭示了过去尚未探索的世界,揭示了过去看不见的偶然的物体运动和人的行动——马的步态和人的步态,人的耳垂的各种形状,脸上刹那间的表情。灵媒不仅是脱离人体的形态,而且是人体独特性的新的注意重心。金斯伯格(Carlos Ginzburg)认为,19世纪后期的犯罪学、心理学和艺术史中出现了一种新的解释,其基础是仔细的侦察,“极小的蛛丝马迹能够使我们深入洞悉真实情况,没有这些难以察觉的痕迹,是不可能了解真实情况的”。如果像福尔摩斯那样注意耳垂的形状、烟灰的种类、香水的类型,你就可以辨认出罪犯;如果注意指甲上涂油的样式,你就可以把助手(作假)和师傅的作品区别开来;凭借口误或淡忘的梦境,你可以像弗洛伊德一样,揭示无意识。^[30]如此精细的侦探,如果不是它对法庭辩论有用的话,可能会被认为是鸡毛蒜皮的拜物教。福尔摩斯说,“他们的细微末节的动作也具有连篇累牍的意义,他们最超常的举止可能要依靠一个发针或一把歪曲的钳子来侦破。”^[31]在同一个历史时刻,当新媒介不凭借指甲、耳垢、香水或气味来再现人是否在场时,这些细节就成了真相的现场。

正是在超越或颠覆媒介的地方，存在着真理。

在 1908 年（去世之前两年）的一篇研究报告中，詹姆斯检查了皮珀太太与里查德·霍奇森（Richard Hodgson）的接触。霍奇森是他从事心灵研究的同事，已经去世；但是去世之后，人们认为他还有精神控制的能力（死者在生者中的大使）。霍奇森的灵魂从灵界向人间发出指令吗？他通过皮珀太太有时作假、有时闪光但总是富有戏剧性的显灵起作用了吗？或者说那全是“一派胡言”？詹姆斯对“表演的意愿”和“交流的意志”进行比较；“表演的意愿”对灵媒的表演欲来说，是人之常情；“交流的意志”却是来源于灵媒之外的一个意识，这个外在的意识可能包括一个死者的亡灵或他个人脑子中的多重人格。在招魂术的交流中，欺骗和启示难分难解。“有意无意之间，弗洛伊德在心灵现象中总是无所不在的。”^[32]詹姆斯认为，皮珀太太与里查德·霍奇森的交流涉及到两种意愿的互动：幽灵“对‘光线’施加压力，可以产生断断续续的闪光，传达它想传达的东西，幽灵的意愿和人间的胡说八道混合在一起。”即使幽灵也会遭遇交流的困难。^[33]反过来，心灵研究者的任务，就是把灵媒的“胡说八道的表演与吐露真相的意愿”区别开来。詹姆斯的结论是，幽灵有“一个机器没有传达出来的意愿”。^[34]在此，我们又遇到同样的情况，真实的证据是通过超越机器的东西得到的。

尽管如此，詹姆斯还是让这个可能性悬而未决：交流的意愿从来就没有跳出康德的圈圈。为了说明皮珀太太何以能够代表已故的里查德·霍奇森说话，詹姆斯借用了一套复杂的广播比方。他的比方很像吉卜林^①的故事“无线电”。詹姆斯假设有一种特殊的感应现象。首先，他提醒我们，“一切记忆过程是……和物理过程协调的。”在现实生活中，我们的身体一般是我们人格的最好记录。然而死后，物质世界仍然是每个曾经在此栖息的人的储藏所，“无论怎么微小，宇宙的结构总是由于我们的每一个动作而发生微小的变化。”（这就是詹姆斯在研究灵媒现象中给我们留下的宝贵遗产之一。）于是，正如“宇宙的以太能够收发和电台频率相同的信息一样，物质世界宏大的连续体也具有许多频道。”这些频道支持历史上遗留下来的微弱的痕迹。“到招魂术现场来观摩的霍奇森的朋友，他们的身子（自然包括其脑子）当然构成物质宇宙的一部分，这个宇宙当然保留着他行动的痕迹。他们的身子就是接收站。”这一帮朋友构成了霍奇森的档案；他留下的痕迹“由于某种感应作用而复活过来”。皮珀太太这个灵媒只不过是一个“排水口或蓄水槽”，从物质宇宙和朋友的露面中回收

^① 吉卜林，Joseph Rudyard Kipling，英国作家，1907 年诺贝尔文学奖得主。——译者注

的精神力量,就有了发泄的渠道。^[35]

按照这个观点,詹姆斯把传心术的思想说成是观看招魂术的人的脑电波;他心里想的,并非真是人们与遥远幽灵“活生生”的接触;并非幽灵真的是在以太中传送信号。与其说皮珀太太是马可尼式的无线电台,不如说她是播放一台多年前刻录了声音的留声机。虽然詹姆斯讨厌他所谓的黑格尔主义,但是他还是同意黑格尔的观点:与死者的接触是一个用留声机放唱片的问题,而不是一个用收音机听广播节目的问题。他认为,与死者的对话是诠释的冒险,而不是精神的旅行。对他而言,心灵研究就像19世纪的诠释学:在鉴定、窃听和源头批评中做大量浩繁的工作。[詹姆斯和伟大的诠释学家狄尔泰(Wilhelm Dilthey)是朋友。]他认为,传输说到底是记录的一个分支(transmission is ultimately a subset of recording),其关系不能颠倒。我们走向别人——无论其远近、生死,我们都只能够阅读和猜测。我们传送和接收的一切都是潜在的死信。

詹姆斯认为,几乎一切招魂术的资料都是“哲理与水”的循环,是时代精神平凡的循环。他写道:“这是一个欺骗手段极其泛滥的领域。”^[36]在他的若干研究报告中,存在着一种倦怠的情绪,极端的耐心与琐碎的细节相结合的情绪;在地位较低的心灵研究中,这种情绪更加严重。^[37]极大的投入只能够得到极小的收获!再者,与死者交流的显著特征是这些研究报告的委琐或傻气。^[38]在詹姆斯的兴趣中,希望接触的兴趣和对实际接触本身的兴趣,是一样强烈的;因为这样的希望是人类经验的关键事实。詹姆斯敞开大门,在生理学简化论和热情拥抱幽灵这两种态度之间徘徊。^[39]他在多重中介和投射之中扒梳清理,寻找交流的意志——这是地外智能探索、灵长目研究或人工智能研究最钟爱的领域(见第6章)。他谋求受到人们的承认,希望能够完成认识的循环周期。他跨越了信仰的一步,进入了悬空的状态。有些为招魂术做自我辩护的人沆瀣一气、互相吹捧:他们说,有些显灵的照片也许是经过两次曝光处理的,然而那并不等于说,幽灵没有插手起作用。^[40]不错,有人也许看到,詹姆斯有时也像他们一样地闲扯,不过他的视野却要开阔得多:“我们相信幽灵存在的整个直觉……难道仅仅是不可救药的社会头脑和头脑中的可怜的幻觉吗?”^[41]我们从事、知道和希望的最崇高的事情仅仅是主观的投射吗?他力图用自己的实用主义原理去弥合康德留下的鸿沟。他的原理是,以上的信仰意义重大,一切行动就其实质来说,都是仿佛的确如此的行动。

我的理解是,詹姆斯不是中产阶级自我的人道捍卫者。应该说,他关注的是不排除与非人存在形式的接触——无论这种非人的存在是野兽或上帝。在他的宇宙中,即使最好的交流也是跨越他者鸿沟的光环,决不是

由两个匹配和理性的角色达成完全一致的意见。如果放弃连接的希望，即使在招魂术这种荒谬的“有中介”的情况下，那就不仅放弃了公开的探究，而且可能就放弃了与有别于我们智能的生命建立友谊的希望。詹姆斯坚定地认为，人格经过灵媒和媒介的运输之后，还能够维持不变，因为他看到，与其他生命——无论其形态如何——的联系，处境是岌岌可危的。

在他的宇宙中，即使最好的交流也是跨越他者鸿沟的光环，决不是由两个匹配和理性的角色达成完全一致的意见。

在詹姆斯生活的世界里，“交流”可以脱离肉体的存在而发生。与生者的对话再也不用与其身体接近；同样，与死者的对话也不用与死者的遗体接近。詹姆斯面对的问题是，你怎么知道已经与对方建立了联系？换句话说，心灵研究的核心问题是：“交流的问题，脱离了肉体的心灵是否能够与肉体的头脑交流的问题，以及反过来的可能性是否存在的问题。”^[42]体现在肉体

中的思想和脱离肉体的思想交流的问题，不仅是维多利亚后期的紧迫问题，而且等接电话的人和看电影的人也面临这样的问题。詹姆斯面对已故的霍奇森和当灵媒的皮珀太太的处境，从结构上说，和图灵计算机^①试验中的境遇相等：当他与别人的交流披上中介的外衣时，他必须能够把真人和模拟人区别开来。与幽灵接触的问题，在许多方面与任何远距离的交流是一样的。心灵研究是一种业余无线电爱好者所谓的 DX-ing：搜寻最遥远的电台。在上述两种情况下，“欺骗之源”实际上很多，许多信号可以被解释为收报机或发报机不完美而出现的差错。在心灵研究中，詹姆斯探索传播理论的核心问题是：个人的形象离开肉体运行时，发生了什么事情？什么是来自自我的投射，什么又是他者的认识或对他者的认识？世界秩序是我个人投射能力的产物吗（费希特、谢林等浪漫主义者就这样想）？有没有可以证明的其他智能存在呢？詹姆斯在与其他智能的结合上押上了赌注，包括动物幽灵或人类的智能。他知道，交流的问题是一个当代的信仰问题。

5.3 伸出手去触摸人：电话的奇怪声音

库利认为，交流使原有的距离尺度过时。在他和同时代人生活的那个世界中，人格的幽灵形象已经在到处涌动。他并不认为有中介的交流

^① 图灵计算机，假想中储存容量无限的计算机。——译者注

有什么离奇之处，也不认为这种交流有什么值得怀疑的地方。后来媒介文化的发展提出了这样一个问题：人体在交流中能够在多大程度上保持一个比较超脱的存在。实际情况是，接触是不可能永远压抑的。

以电话为例。经过迅猛的发展之后，电话已经深深扎根，成为我们与不在身旁的人接触的有效手段。相反，无线电技术（含广播和电视）走到了相反的方向，其受众分散而普遍。原则上说，电话和无线电技术，既可以是容纳许多声音的中央交换系统（社交聚会的若干线路或广播），也可以是一对一接触的手段（手机或业余爱好者的无线电）。问题不在于媒介的固有属性，而在于参与听说的社会群体的属性；这成了媒介实施的标准。广播成为低清晰度受众讯息的载体，电话成为高清晰度讯息的载体。

在电话系统的黎明期，个性化的接触是无所不在的。每一次通话都需要接线生的帮助；直到19世纪80年代，还没有电话号码：接线生就在总机的交换台上寻找通话人的名字。实际上，贝尔电话公司花了好几年的时间，才说服顾客转而使用电话号码。即使改制之后，许多地方的交换机还是加上了数字标记，这些数字以地域观念为基础——比如费城就有了这样一个数字：6-5000。尽管如此，只让两个人通话以确保隐私的观念还是姗姗来迟。早期解决的一个技术问题，是如何只让一个号码响，因为叫一个号码时，所有的号码都同时叮零零地响起来。和一切增殖（传输与记录）的媒介一样，电话的本质是公用媒介。正如沃伦和布兰戴斯在19世纪90年代谋求建立隐私权，正如19世纪50年代开始实施邮寄信件的匿名制一样，在19世纪90年代和20世纪初，电话公司的老板们努力确保通话双方的隐私渠道。^[43]他们在这里的任务是驯化电话这个媒介，用“交流”的专注性来取代其多重性。

自动交换机出现之前，接线的中介是总机接线生。我们已经见过这样的人——被动、中性或女性的身份，她们被用作发送信息的设施——我们在招魂术的灵媒身上和抄书人巴特勒的身上已经看到这样的身份。19世纪90年代，安大略省一家报纸曾经对接线生做过这样的报道：“这些女青年是自动机……她们像冰山一样冷漠、没有表情。”较早之前的一本培训教材做了这样的规定：每一位“接线生必须训练成近乎完美的楷模，成为一种有血有肉的机器，她们必须是速度和礼貌的典范；必须温柔谦和，绝对不能用铁定的语气把话说死。”^[44]上述描写至少有一个明白晓畅的优点：接线生的身体——其声音、姿态和疲惫——和打字员一样，是心理、技术、纪律落实的地方。^[45]接线生预示着电子人的来临；她们好比是用电线和有机体组成的性别上灵活的尤物。^[46]像招魂术中的灵媒一样，接线生栖息的空间是极其有限的。她们女性的身体隐藏在全国的通讯网之

中,她们只能以无身份的声音说话,她们是一个模子铸造出来的人物。在大众文化中,她们总是被塑造成英雄人物;她们了解每个人的习惯,能够在紧急情况下让相关的人物聚集在一起:她们是月下老人、救生员或慈善天使。她们总是中介人,处在居间的位置。^[47]

像狄俄提玛对苏格拉底所说的爱欲一样,接线生的工作也是弥合鸿沟,传递音信。实际上,接线生的身上有一种很性感的东西,她们的声音来回飘荡。正如一位美国老板1905年所说:“有一位女孩子的声音从电话上传过来,使一位年轻人进入了欲罢不能的爱欲之中。”^[48]他们讴歌电话,又为之叹息,把它作为罗曼蒂克幽会和魂牵梦绕思念的工具,把它作为经典的红娘。婚礼在电话上举行,也在电台上举行;这是每一种新型远程通讯工具成年时必须履行的职责。^[49]爱神之箭和电路之箭在这里合而为一。此外,请注意这两个短语的对仗:公用的广播,私有的电话——这个对联使广播上的性产业观念沦为笑柄;可是如今有了900的电话号码之后,呜呼,电话上的性产业的确是兴旺发达啦!

交换台把电话接通之后,还有一个通话人彼此如何称呼的鸿沟。由于通话双方不在场,最初的电话来往具有戏剧性色彩:不知道对方是谁。面对面交往时,我们一般知道自己是在对谁说话,除非对方假冒什么身份或遇到什么特别困难的哲理身份问题。试探对方的身份是电话礼仪中的家常便饭。我的儿子年幼时给朋友家里打电话,无论是谁接电话,他都把人家当成是他的朋友。他还没有学会自报家门,也不知道在一个掩盖人的存在的媒介中,首先需要的是接上关系。不同风格的礼节应运而生,以对付接电话的人不在的情况。在荷兰,通话人必须马上亮明身份:接电话的人必须说出名字,打电话的人也是这样。在美国,自报家门的规范比较松,有些打电话的人从来就不报告自己的名字。面对面交往时,起初试探身份的几个来回是比较隐蔽的。由于媒介激起的神奇的接触梦想,我们已经习惯于处处看到这样的问题。

在早期的电话文化中,人们谋求无需表明在场信号的交往模式。^[50]电话既可以构成障碍(看不见),也可以是感知的延伸(助听器和扩大器)。1915年的一篇文章,言简意赅地把电话的不足说得很透彻:“电话上聊天时,身体和视觉近距离的一切偶然的辅助手段都被剥夺得干干净净。”面对面时双方浑然一体的情景,根据无声电影和无像电话的新型的视听秩序而得到重新描绘。打电话的时候,你“不能用咄咄逼人的目光来‘记录’仇恨,电影演员就是这样的;你不能撅起嘴来表示轻蔑;你不能用眨眼来表现心神不定;也不能用个人在场的魅力来给弱化的论点或虚弱的反击提供有力的支持。声音必须要承担起一切责任。”^[51]

电话确实有点奇怪。在这里，面对面的情景可以重新界定为一个交流的问题，其特点有：“身体和视觉近距离”的“偶然的辅助手段”；这些东西过去从来就不是明显的传播渠道。历史学家考弗特(Catherine Covert)说，第一次世界大战之后，电话成为文化批评家衡量广播怪异程度的普通底线。和超自然的广播世界相反，使用电话的经验是“美国人十分平凡的经验——这是人与人直接联系的纽带。”^[52]然而实际上，电话和广播一样，也会引起同样的焦虑：奇怪的声音进入你的家庭；被迫的邂逅；对着一个张着黑洞的送话器说话；通话人看不见的面孔。1920年，《大西洋月刊》曾经刊登过一篇文章，口气像一位神经衰弱的女子。文章说：“任何时候听见自己的声音，感觉都不好，对着黑洞洞的送话器感觉更不好，眼前没有使人舒适、给人提示的一张面孔。”电话上缺少礼节也使她苦恼。“没有序幕，不尊重隐私。”电话铃响，不管你在忙什么，它立即就把你拽进与陌生人“不明不白的邂逅”之中。^[53]作者注意到经典广播的特征；苏格拉底也担心莫名其妙的邂逅，亦担心对亲切情景的漠视。

个人身份的难以捕捉，是电话奇异性质的核心。即使到了今天，最令人身心交瘁的遭遇莫过于碰到这样的怪人：不断拨打，不断挂断，不说明身份(一般是男人)，只是能听见他的呼吸声。如此践踏礼节的暴行使人注意到这个媒介原初的离奇性。淫秽这个词(obscene)原来的意思就是隐藏在幕后(off-scene)。用这个词来衡量淫秽的电话，那实在是多余。最近，人们担心个人身份松散的标记，可能会使人敢于在赛博空间中使用污秽的语言，比如那个匿名“火焰”的网虫的长篇大论。电话早就对此有所预示。评论者寻找电话粗鲁的原因，说这是由于失去了面对面情景中那种立即认出对方的机会。^[54]1918年有人写道：“有些男人利用电话的‘低清晰度’，从事他们面对面交谈中绝对不敢的行为。”^[55]同样有人断言，因特网相对的匿名性，使人说了粗话能够安然逃遁，所以他们胆敢在网上用当面不敢用的骂人的粗话。

此外，电话还使对话错乱，因为它把聊天一分为二，这两半东西要进入赛博空间里之后才能够合成。对话的优点是亲近和迅捷，然而电话上的谈话却是在无人区进行，所以它和书写一样难以捉摸。这种失去了本真的话语被人比喻为精神分裂症和电影剪辑中的横切。^[56]马克·吐温在一篇讥讽故事《打电话》中，抓住了精神分裂症和滑稽这两个特征：

接着就发生了世界上最奇怪的事情——只有一端的人在聊天。你听见问题；听不见回答。你听见发出的邀请；听不见感谢。你知道听话人停顿时死一般的寂静，接着又听见一些不切题或难以说清的感

叹，有惊喜，有难过，有沮丧。你摸不着头脑，因为你根本就没有听见人家说的一句话。

文章接着描绘了这样一段会话。这个前提使马克·吐温推导出一连串滑稽的结论，比如：

停顿。

现在是《圣经·申命记》第 49 章，从 64 章到 97 章^①。我想，我们大家应该经常读。

停顿。

也许是吧；我一般是用发夹。^[57]

这个故事的潜台词印证了那时的其他评论。它表现男女两性打电话的强烈反差：男性的粗糙生硬和女性的罗嗦冗赘。讲故事的是男性，女的要他给中心办公室打电话，找男子的家里人。

两个单方面的会话，只能够在虚拟空间中结合：这就是电话上话语的性质。自然，单方面会话是否在此结合的问题就冒出来了。帕克(Dorothy Parker)20世纪30年代写了一篇独白“等电话”(A Telephone Call)。一个女人疯狂地乞求上帝让一位男友给她打电话。但是，在通篇独白中，这个男人始终没有来电话。故事的标题名不副实，打电话的事情一直都没有发生。等待一个绝对不会打来的电话具有象征意义：一是被怠慢的情人的孤寂，二是如何知道自己是否建立了联系。这篇独白向着上帝乞求，不是偶然的。作者给了我们一个明快的传播路径：帕克用这个电话，去谋求回应。一个渴望的声音谋求另一个渴望的声音。赫胥黎同一个时代的故事“打电话”(Over the Telephone)，把诉求者的性别做了颠倒：一位年轻的诗人心里反复滔滔不绝地演练给一位女朋友打电话安排约会，想像陪她去看歌剧，共度良宵，最后以在他的公寓里接吻而告终。可是，接线生老是接不通；好不容易接通之后，他却结结巴巴得令人绝望；她婉言谢绝，因为她已经安排了约会，“他绝望地放下听筒，女朋友的刺耳的声音消失在空气之中，真像是一场木偶戏”。电话突然中断，精心安排的约会中断，显然是爱欲挫折的标志，如意算盘像那刺耳的声音一样，消失在空气之中。^[58]这样“交流”的尝试，从最好的角度讲，也是诠释的断裂；双方之间山重水复，难以逾越。

^① 《圣经·申命记》一共只有 34 章，这个打电话的人却说“从 64 章到 97 章”，所以这段话很滑稽。——译者注

卡夫卡与电话

探索电话和“交流”的人中，最怪诞的要算卡夫卡。他把“交流”当做两个永不连接的独白，即使在幻想的空间中也不连接的独白。一切诠释都是无意为之的读者阅读文本的艺术；这是一种偷听的模式。面对死者或面对不能、不愿回应的伙伴，那会使人由于种种的猜测而发狂。有中介的交流，比如打电话，使我们明白我们总是在偷听。帕克故事中主人公独白的时候，他怎么知道，没有回应意味着什么——是拒绝、错号或毫无意义？悲凉和得意竟然就隔离在一个电话的两边。对话爆炸为两个相距遥远的一半，这就使解释价值朦胧胧。解释者不得不承担整个记录链环的重担时，区别内心投射和外来讯息的无能就显得格外严重。从心理的角度看，这种无能是所谓妄想狂；从社会的角度来考察，我们就应该叫它大众传播。有耳朵听的人自然会听。卡夫卡是我们认识这种困境的向导。

在一篇题名“邻居”的寓言中，卡夫卡拓宽了空想楼阁的内涵，故事中的墙壁非但不厚，反而很薄。^[59]叙述者从商。隔壁的办公室和他的办公室一模一样，房客也是年轻人，也从商，名叫哈拉斯。^①邻居的商务很神秘，似乎和他的业务一样。两个人从不会晤，只是在楼梯上擦肩而过。他们惟一的关系要通过中介和想像；他们从来不说话。然而，墙壁薄得就像一层纸，隔壁的动静听得一清二楚。更糟糕的是，叙述者在他们共用的墙上装了一架电话机，他打电话的内容，邻居哈拉斯听得一字不漏。因为不清楚邻居是否在注意听，所以他用曲里拐弯的办法说话，而且从来都不呼叫客户的名字。尽管如此，他还是肯定，他的商务秘密泄露了。“如果想夸张——人们常常夸张，以便让自己更加明白——我就不妨说：哈拉斯不用装电话，他在用我的。”

哈拉斯并没有安装窃听器。这是一个幽灵和电话的故事。幽灵和电话在身份和会话两个方面遭到神秘的分裂。哈拉斯（叙述者如是猜）偷听电话两端空间中弥漫的鬼魂。于是，他比叙述者精明：猜出电话那一端的客户是谁，在何处；他急匆匆穿街走巷，会见客户，而叙述者的电话还没有打完。这是一种新的电话骚扰，哈拉斯不是拿着电话不说话，也不是打电话威胁，而是急匆匆奔走，像说话的电波一样快。这个寓言不仅是对跟踪的反思，而且有以下寓意：编码的语言不能掩盖秘密，人亲临现场有好处。卡夫卡抓住了令人恐怖的情景：主人公的话还没有说完，他的替身（dou-

^① 这个人的名字叫哈拉斯(Haras)，与骚扰(harass)谐音，这就是幽默讽刺所在。——译者注

ble)——声音的代理人——就已经通过电话线穿街走巷,并且到了电话的另一端。凡是用电话议论过敏感问题的人都知道,你的替身如何到了电话的另一端,并反过来和你作对。叙述者的妄想狂——干脆说,他对别人头脑的感觉——很得体地描写了多重个人象征的机械系统。

另一个打电话的场面出现在卡夫卡的遗作《城堡》(1926年)的开头。“K”到了一家乡下的客店,城堡的代表走上来搭话。从头到尾,故事里的城堡都云里雾里,遮掩得严严实实;其寓意是无限的手续和官僚主义。“K”傲慢地宣布,自己是城堡请来的“测量员”,城堡的代表给城堡打两次电话去核实。经过核实之后,“K”禁不住想,这个身份既吉利(因为这使他摆脱了困境,城堡的代表曾经想把他驱逐出境),但是又不吉利(因为这意味着,城堡成了压在他身上的包袱,又在给他机会去走下一步)。他不知道,也不可能知道,他是已经得到认可了呢,还是自己杜撰的故事中的主人公而已。

现代人面对官僚主义、等待电话时,就像罪人面对上帝一样地诚惶诚恐,而上帝的面孔又是看不见的:焦急不安地在一团乱麻中,寻找迹象和信息。神学中隐蔽的上帝再也不是隐藏在天涯海角,他的后继者进入了地狱般的行政管理机器中。但丁在《神曲》中看到的天,是万花筒式的天,一重又一重;是无数折射光线形成的一朵红花绿叶的玫瑰。像我们一样,“K”看到的地方,震荡的东西不是光线,而是信息。(博弈论非常适合20世纪的组织文化,就是这种经验的科学形态。)“K”无法知道,允许他在村里逗留的是来自城堡的命令呢,还是昏昏欲睡的官僚要掩盖自己的失职——他没有注意“K”的到来——抑或是那家伙被他吓唬人的证书怔住了。“K”不得不自己解读来自城堡的姿态(假如真是来自城堡的话),就像古罗马的占卜师死死地盯着神庙顶上的天空一样,他要用飞鸟或流星来占卜。“K”不得不用现代科学家作假的理性来追踪一切迹象,小心翼翼地层层剥笋,尽力避免无意之间把数据搞混淆了;他忐忑不安,担心他的工具是否有缺陷,担心他是否在发掘正确的信息。为了在现代世界里生存,人们必须要成为占卜师,要能够猜透难以捉摸的他人,要能够解读部长的情绪,理解局长的话语,领会主任和首席执行官的决策,捕捉克里姆林宫、白宫或梵蒂冈的洗牌。所有这些迹象,你都要当成来自一个隐蔽、朦胧、遥远的神灵的语言,这位神灵只在黑暗和梦境里说话。

面对一个神秘答案作解释时的犹豫摇摆,这就是人们在现代世界中的基本经验:与对手比赛剑术时,对手似乎在接招,可是他接招的动机难以捉摸;或者无法证明他是否真的在接招。

沃尔特·本杰明曾经说,有两种对卡夫卡的误读:自然的误读和超自

然的误读。^[60]其要点是，卡夫卡能够在两个无限推延的选择中不断徘徊，这个能力令人惊叹。他是本世纪最伟大的组织传播理论家。本杰明说得好，“办公室与登记处的世界，霉臭、破烂和黑暗的房间是卡夫卡的世界。”^[61]他是研究官僚主义的最重要的存在主义学者，在解读办公室谋略黑暗的沉重方面，他超过了韦伯。他的世界并非充斥着十足的阴险欺诈和邪恶谎言，这样的世界总是可以揭穿的；相反，在他的世界中，一切终极的信息都是隐蔽的。他知道如何判断什么是信息，什么是投射，什么是莫名其妙的、难以断定是否是勾结的，而共谋者却不知道或决不会承认的伎俩；他知道在作出这些判断时，会遭遇什么风险。在官僚主义的迷宫中，你怎么知道，一张便笺是袒露还是计谋、是信息还是噪声？“K”这位测量员必须解读物主身份的标记，可是他永远不可能知道，这些标记是否表达了一个连贯的算计；也不可能知道，这些标记是否只不过是太积极的解释者的妄想的投射而已。

符号包围着我们，而且总是拒绝告诉我们该如何去解读。我们犹豫不决，因两难而害怕，既怕得妄想狂（“一切都是信息”），又怕失去揭示信息的机会——害怕我们的举止仿佛是面对没有信息的情景。我们不能判断，一个符号是自我的投射抑或是他者的谚语，是解释性的人为之物还是世界的客观模式。这种无能面对着许多社会类型的人群：解读树叶或内脏的巫师；徒；接受图灵计接受神喻的信算机测试的人——他们在赌博，要判断图灵机是人还是聪明的机器；见人就无所不谈的人——激情的、痛苦的、敏感的什么东西都谈的人。

符号包围着我们，而且
总是拒绝告诉我们该如何去
解读。我们犹豫不决，因两
难而害怕，既怕得妄想狂又
怕失去揭示信息的机会

犹太神秘哲学家对许多从事诠释学的人来说，是非常有趣的模式。^[62]这是因为在一定的程度上说，犹太秘法是在事物本来没有意图的地方读出意义——本杰明最喜欢的话之一是：“读出从来就没有写进去的意义”。博尔豪斯说，犹太《圣经》字字句句都是上帝的意志，可以在数字、离合诗和回文字中寻找到真理。这样的解读容易遭到讥笑。他说，犹太神秘哲学家对《圣经》的看法是，无一字不是上帝意志，偶然的几率等于零。犹太神秘哲学家的可笑之处在于：他们把自己非凡的阐述能力和上帝的头脑混淆起来，他们把希伯来语规整的辅音和神圣的秩序混淆起来。他们的教训是拒绝偶然性。神秘风格的解释——命运、预兆等等——拒绝接受这样一个观点：世界可能会没有意义。字母“i”上的每一点、一片

落叶、一只鸟儿的飞翔、一只蜗牛爬行的“模式”，流云的碎片——所有这一切全都是神秘的语言。博尔豪斯有一个故事叫“上帝的圣语”，里面有一只美洲虎，虎背上的花纹含有一个神气的名字，这个名字给养虎人神奇的力量，使他可以认识宇宙，掌握认识宇宙的钥匙。这样的读者要冒荒诞的风险——一切卡夫卡故事的主人公，一切唐吉诃德战风车、斗城堡的主人公，都要遭遇这样的命运。

过去的二三十年间，文学理论提出了这样一个问题：谁掌握意义？是读者的创造性、作者的意图、文本本身、解释的圈子、真正的津要，还是读者和文本的互动？抑或意义只能是“租用”？这里问的是：是自然说话吗？上帝说话吗？命运说话吗？官僚主义者说话吗？这一切都是我自己创造出来的意思吗？我的自我的向外投射在哪里终止？真正的符号从哪里开始？一切意义都是我个人蜘蛛吐丝般沉思的结果吗？客体本身能够冲破遮蔽的面纱吗？幽灵的耳语、内脏的纹路、祈祷得到的神喻，只不过是人的能量的异化吗？交流只不过是交叠的独白吗？她叫我去呢还是我在幻想呢？他真的说了要来电话吗？

卡夫卡思考电话奇怪的交流圈，以揭示面对面交流的困难，这些困难巧妙地掩盖起来了。他探讨模糊的界域；在这里，信号和噪声的比率接近零或无限大。在《邻居》和《城堡》中，电话都将日常生活中潜在的精神分裂、妄想狂、伪善和偷听突显到前台。平常的世界也许是习惯之中的、健全的，然而一旦有什么事情出错，原有一切的怪诞东西就会回潮。在停电、电话出问题或电台遇到静电干扰的时候，我们发现的就是鸿沟，而不是桥梁。让我们引用弗洛伊德的一段话来说明问题，弗洛伊德和卡夫卡的敏锐是比较接近的。他说：“由于病理学的放大和夸大作用，我们可以意识到一般情况下容易忽视的正常情况。”^[63]

卡夫卡洞见的历史真实性是不容置疑的。在他栖息的领域里，信息扩散的水平令人难以忍受，虽然他去世之后（1924年），广播市场的美妙才被人理解。今天，大多数的交流是荒野中的呼唤。一打开收音机或电视机，你就会发现一个失去联系的地狱：男高音女高音歌唱家认真录制的专集都是些“摇滚纯音乐”或订婚戒指，播音员描绘醉心的生命或肢体的痛苦，歌唱家用歌剧和乡村音乐的调子哀叹失去的爱情。死信那一套东西不再像过去那样仅见于拍卖会，而是成了公共传播中的家常便饭。使徒保罗说，世界上有许多种声音。后来，福尔摩斯在伦敦报纸的“痛苦栏”（人事广告栏）里，以他灵敏的嗅觉发现了一些东西：“天哪！呻吟，呐喊，泣诉的大合唱！全都是稀奇古怪的事情！……泣诉，华生——无休无止的呻吟！”^[64]无休止的泣诉与荒野呼唤中偶尔得到的真相：这就是许多现

代传播的公式，在招魂术中，在广播的以太中，在我们彼此的交谈中，就有这样的公式。

5.4 广播：作为撒播（和对话）的广播

你们向空中说话

——《圣经·哥林斯前书》第14章第9节（钦定本《圣经》）

20世纪20年代和30年代，无线电广播毫无疑问是无休止泣诉的一个最主要的源泉。无线电广播早期的历史相当凄凉地上演了我们时代面临的一切问题：渴望保险的传送和远距离的接触。

无线电信号无疑是我们所知道的最奇怪的东西；它具有穿透空间的精神作用，所以人们把它比喻为传心术、降神会、招魂术和天使的造访，这就不足为奇了。在20世纪，无论在何方，无线电传播的声音、音乐、音响效果和悲痛信号，都在暗中流动，都弥漫在空间之中。你读到这里的时候，就处在信息的包围之中，信息在你的周围流动，就像《斐多篇》中的蝉虫一样，无线电信号的歌唱，我们单凭耳朵是听不见的。无线电信号（其发现时间是19世纪80年代，沃伦和布兰戴斯论述隐私也是在这个时候）最令人惊叹的特性，是其固有的公共性。电磁信号向四周放射，没有固定对象；它绝对不会尊重个人，而是像雨水一样洒在每个人身上，无论接受者正义与否。

早期的无线电开发商认为，无线电信号的无所不在性是一个缺点，因为他们认为对话才是合理的传播形式。像照片一样，无线电技术被当做点对点的传播手段。马可尼认为，这种新技术是无需线路的电报，这是他那个时代的典型的想法。然而电报只有单一的终点，无线电波却不只是一个终点。电报面临日益迫近的障碍，是缺乏隐私；在这一点上，它和使用信封和匿名投递制度之前的信函一样，和使用同线电话是一样的。凡是有接收机的人，都具有潜在的接收能力，正如播种的寓言一样，他们“有耳朵就能听”。信号的接收是开放的。广告人布鲁斯1922年说：“无线电话的信息决不可能保密。信号向四面八方传播，只要有接收机，又把接收机调到需要的波长，谁都可以听见你给新奥尔良伙计的通话，都可以听见你对基诺莎的心上人说的私房话。”^[65]杜绝意料之外的接听人，是无线电报盈利的障碍；1907年三极管发明之后，无线电话也面临同样的障碍。寻求私秘的频道，即所谓“共振”或“选择性”，是早期无线电工程师执著追求的目标。^[66]他们追求的是一人对一人的连接，而不是多人同线。^[67]“同线上的私秘服务”是这个时期电话和无线电追求的共同目标。^[68]电磁波追求

的隐私和信封追求的隐私是一样的。收听(listening in)这两个字成为商业电台描绘听众行为的标准词语,借用了同线电话上的偷听,仿佛收听者偷听到了并非为自己的耳朵准备的信息。^[69]

技术的固有属性塑造了技术的用处,文化的预设也塑造了技术的用处。这条原则有一个证据:无线电技术使用二十几年之后,人们才接受了无线电“广播”(broadcasting)的观念。^[70]这个词的起源比较朦胧,但是一切迹象指明,它和《斐多篇》中的播种者那个寓言相去不远,和康斯托克、沃伦、布兰戴斯的神经质的隐喻相去不远:播种。19世纪的美国文学中,大多数情况下,“broadcast”这个字是用作形容词,意思是广泛的撒播。马克·吐温的小说《汤姆·索耶》有这样一段话:“冷风飒飒,树叶沙沙,篝火的灰烬,如漫天的雪花,四处飞扬(broadcast)。”梭罗留下了这样一段文字:“造化把坚果撒在地上,落英四散(broadcast),不会成堆。”(见 *A Week on the Concord Merrimack Rivers*)。惠特曼的《草叶集》讴歌美国,有这样一段话:美国“是最伟大的诗篇。在地球的历史上,迄今为止,最伟大、最激动人心的成就,在美国人更加宏大、更加激动人心的伟业面前,也显得单调乏味、循规蹈矩。在这里,人的壮举终于可以和日月同辉、广播(broadcast)人间。”“广播”(broadcasting)的上述用法最初并不是指有组织的社会实践。万物广播的自由,自然就比较适合无线电信号弥漫的趋势。

无线电作为广播手段的发现,常常被认为是萨诺夫的功劳,后来他成为全美广播公司的总裁。他1915年或1916年的一封便笺,如今已闻名遐迩。他把无线电描绘成为进入每个家庭的音乐盒子。^[71]充满“以太”的不再是无线电业余爱好者收发的杂音,而是向全国听众“广播”的音乐——到那个时候,他们将购买威斯丁豪斯公司的收音机。当然,无线电要开发为纯粹的广播还面临着这样一个问题:如何赚钱;这个通讯线路似乎是一个不散的宴席,免费向全国公众开放。^[72]萨诺夫的想法是,好节目可以促使听众买收音机;他还没有发现无坚不摧、令人叹息的广告。他认为以太缺乏隐私是无线电的特长,而不是缺点,因为它可以针对数量庞大的看不见的听众说话。^[73]这张便笺石沉大海,对他在威斯丁豪斯公司的顶头上司没有产生什么影响,虽然回头来看它确有先见之明。也许,这些老板和苏格拉底一样,对开放的交流形式和交流对象的匿名抱怀疑的态度。

第一次世界大战期间,军方、国家和大公司把无线电的权力从业余爱好者的手里夺取过来。业余爱好者认为,以太是一个嘈杂的公共论坛,人人可以自由参加;到了20世纪20年代,这个观点很快失去地盘,仅仅在非商业广播人之间苟延残喘;到了30年代,非商业广播人也被迫靠边站。^[74]时任商务部长的胡佛(Herbert Hoover)推动无线电发展,使之成为公

司掌握、联邦政府控制的实体。1922年,他反对把无线电看成是一人对一人的接触手段。他说:“个人之间使用无线电话交流的想法,像使用普通的电话一样地使用电话,是没有一点希望的。显然,倘若有一千万个用户在空气中呼唤他们的伙伴,他们是绝对联系不上的。”^[75]正如苏格拉底对书写忧心忡忡一样,胡佛担心“广播”不能实现“连接”。这位伊阿华州出生、斯坦福大学培养的工程师,在一般人的心目中,并不是一个特别充满爱欲的思想家,然而这里确实表现了他的爱欲;他不遗余力地“弥合鸿沟”。试想,如果用无线电话,无数人呼叫心上人,他们的声音互相交叉,停在半空,走到半途,空气中充满无法发出的渴望。啊,可怜的巴特比!啊,可怜的人!柯林斯人用许多含混不清的语言说话,却不用翻译;使徒保罗对他们的忠告,可以作为每一位广播人的座右铭。他说:“你们向空中说话。”和保罗一样,胡佛想控制混乱的语言。

终于,无线电被正式界定为公共传播的工具。20世纪20年代和30年代,如何管辖无线电的关键问题是:无线电是普通承运人还是非普通承运人?这个问题涉及到对话和撒播这一对老冤家。“普通承运人”(common carrier)是19世纪的一个范畴,包括运输线、升降机,尤其是铁路。州际商务法(1887年)赋予州际商务委员会(ICC)对“普通承运人”的管辖权。“普通承运人”放弃“自然垄断”,它们必须给一切业内人提供平等的服务,必须向州际商务委员会申报收费标准。曼恩-埃尔金斯法(Mann-Elkins Act, 1910)和运输法(1920年),对“普通承运人”作了进一步的界定,包括“用电线或无线电传播智能”。于是,电报和电话就被置于州际商务委员会的控制之下。^[76]

无线电难以塞进点对点的模式。韦斯利(Heather A. Wessly)对两者的反差有很好的把握:“铁路运输的设计本身就决定,他不必给每一个家庭提供一个终端。”^[77]无线电对着苍天说话。1932年,州际商务委员会受理了一个关键的案例:Sta-Shine Products公司与Station WGBB电台对簿公堂。这里提出的问题是,无线电广播是否涉及到“智能传输”(transmission of intelligence)的问题。州际商务委员会该不该把无线电台当做“普通承运人”,并调控其广告收费标准?州际商务委员会的裁决结果是,这个问题不在它的管辖范围之内。理由是,“广播公司在接收端没有提供服务,这和‘普通承运人’的服务有相似之处”。广播公司“没有穿制服的雇员,它不用派人上门去按门铃送信”。普通承运人确保用户收到货物或信件,广播却不必费心去确保送货上门。“除非你有收音机,而且调好波长,否则你绝对不可能收听到任何东西,人家也不指望你得到任何信息。”^[78]用普通承运人的标准来衡量,广播是一个残缺的通讯圈子,因为“能传输”

成了一个碰运气的问题。

广播的终极定义要留到新政时期的一个机构来完成，这个机构就是联邦通讯委员会(FCC)。广播和普通承运人的反差给美国广播政策奠定了基石，这个政策反映在1934年的通讯法之中。该法的第3条第8款作了这样的规定：“从事无线电广播的人，只要他在广播业务范围内，就不应当被视为普通承运人。”^[79]普通承运人的业务是点对点，是将货品送达特定的地址；它应当对一切人开放，必须要对其收费标准作出说明。普通承运人的特点是“内容和运输渠道的分离”，它对私人投送的信件不能进行辨别。^[80]因此，倘若你在电话上说黄话，电话公司是不会被起诉的；倘若你在电台的话筒前说黄话，电台就必须回答联邦通讯委员会的审查。普通承运人不了解信件内容，对发信人也不了解，但是他决不会不知道收信人。虽然广播人对受众的情况并非完全不了解，但是他们像雾中看花，总还是有几分朦胧的。^[81]法律规定，广播由私人控制发送，其接收却是由公众决定的。相反，普通承运人的发送是公众控制的，其接收却是私人决定的。这两个模式具有惊人的对称性。普通承运人的发送具有普适性，接收人却限制在特定的范围。广播的发送范围受到限制，接收却面向每一个人。像《斐多篇》里的苏格拉底一样，普通承运人谋求种子的发送，像耶稣所用的播种者寓言一样，广播专注于把信息送达给每一个人（哪怕实际接收的效果是有缺陷的）。

于是，1934年的联邦通讯法把古老的撒播观念移植到现代技术之中，这个现代技术披上了“广播”的外衣。然而，随着时间的推移，“广播”这个词获得了双重的含义。在类别意义上，它指的是向空中发送；然而在法律的意义上，“广播”却不是指各种空中传播的具体做法，而是指说话人和听众中理想的交流形态。它设定了集市、市镇大会或“公共领域”的景象。“广播”就像是市镇厅前吆喝市民去开大会的雇员，而不是像杂耍场前吆喝人们进去看稀奇的拉客仔。1934年的联邦通讯法用公众利益来界定广播，它传达了受众的观点——文明、不求私利的公众——这个观点适合广播技术缺乏隐私的性质，并且给一整套实际的做法赋予高贵的血统；那一整套东西既有马戏团的传统，又有城邦的传统。实际上，到了30年代，商业广播人已经开发出一系列技术，以确定播送的路径和收听情况的管理。可是，这一段短暂的传播时期，很快就被对白理论(dialogism)淹没了。^[82]

“他们永远无法连接”

威廉·詹姆斯把降神会中灵媒的脑子比喻为马可尼无线电台；他们的脑子可以接收并放大死者头脑遥远的信号；同样，吉卜林把无线电通讯比

喻为降神会。这两个领域的问题有相似之处:心灵研究中幽灵的证明,早期无线电的辨认和亲密,这两个问题比较接近。问题是如何接触你真想接触的人。在两次世界大战之间的岁月里,理论家和开发商都认识到,无线电有一种奇怪的能力,像电话一样,它可以使说话人和听话人接触,两者却不必在场,也不必互相认识。无线电能够传递“脱离身体的声音”,这是阿因海姆(Rudolf Arnheim)1934年说的话。无线电可以冲破空间、时间和听觉距离的局限,这样的局限过去被认为是理所当然的。如何使无线电和通话人连接起来,这是它自然进入日常生活的重要前提。我不打算在这里论述广播的文化史,我只是说,让主流社会接受无线电有一个前提,那就是要把距离、无形之象和广播之间的鸿沟填平。由此可见,两次世界大战之间商业电台的历史,对理解20世纪关注交流失败及其弥补手段,具有重要的意义。这段历史是一个思考的动态过程,人们思考的是如何减少无线电怪异的程度。^[83]

电台播音员和听众之间的距离,再现了理想状态下分隔的房间,再现了把打电话分割为互不连接的两半的电话技术。尤其是远距离通讯和搜寻遥远的电台,在无线电业余爱好者中仍然十分流行;这在一定程度上揭示了无线电信号奇怪的本体属性,揭示了人们对远距离通讯的渴望。广义地说,远距离通讯总是具有爱欲的行为——对接触的渴望。这里的关键词是“CQ”即“seek you”。1921年,有一篇小说描绘了一个远距离通讯的家庭,他们的收听被描绘成“祭礼”。儿子非常精确地把波长调到一个遥远的电台;他听见了来自远方的信号:“空中传来静电的丝丝声。他一个电台接着一个电台地搜索,收音机里传出来的是鬼怪尖利欢乐的声音,这是九重天外血肉之躯发出的信号。”要找到一个真正的信号,克服其他电台的干扰,克服天气和地外生灵的干扰,显然是一场挑战。“一会儿,他收听到了一点微弱而遥远的耳语,这可能是来自另一个世界的认真的信号。”^[84]这种远距离搜索的目的是听见远方电台的呼叫,这是和地外生命交流的先锋:在遥远空间的噪音中搜寻地外生命发出的信号。“在音乐的背后,你仍然可以听见宇宙中业已消亡的风雨的呜咽声,你会因此而感到惆怅。”^[85]在无线电早期的历史中,静电常常被当做是遥远世界的信号。布利文(Bruce Bliven)将其称之为“天人叫春的声音”。^[86]另一位论者说:“无线电精巧的机制捕捉住不同世界之间呼啸的噪声,并将其送进我们地球人的耳朵。”^[87]就像帕克故事中女主人公给上帝的电话一样,就像詹姆斯谋求认识人交流的意志一样,远距离通讯是我们时代的一个寓言。

无线电发送和接收之间的鸿沟,既可能是祈愿的礼仪,也可能是滑稽的嘲讽。和电话一样,无线电广播也要求不见面的人遵守一套礼节。^[88]

听收音机时，人家看不见，自己又待在家里，注意力是可以放松的；在资产阶级的剧院里，却是另一种情况。1924年，布利文说，如果政治讲演人意识到，“对着家里恬淡的收音机喇叭讲粗话”会产生什么后果，他们一定会另谋生路。如果那样，在家里听收音机的人的反应就会有所不同。张三说：“原来如此！”李四说：“闭嘴！你这臭东西！”^[89]在家里听收音机的时候，你可以抱着比较轻率的态度。同样，听节目时中途退场，你也不会使人感到尴尬。“即使所有的听众都关上收音机，阿尔腾布莱特(Altenbrite)小姐也不会因此而智力愚钝，她照样用甜美的高音把歌声送到九万平方英里的夜空。”^[90]英格兰人提出更加严肃的问题：收听女王讲话的人，是应该戴帽站着听还是坐着听。^[91]在上述情况下，双方缺乏接触的人在关系上有多大的约束力？通过以太的接触，会要求人承担什么样的道德政治义务？无身体或不在场的“交流”是什么交流？

对是否能够接触的焦虑并不局限在接受的一方，发送的一方也面对着交流的障碍。面对没有灵魂的话筒说话是20年代和30年代司空见惯的抱怨，习惯在观众面前表演的艺人经常发牢骚。话筒取代了听众的面孔和灵魂。1924年，时任商务部长的胡佛在一次广播讲话中，对交流双方的连接就感到担心。他抱怨说，你不得不面对“一只毫无生气、毫无表情的话筒说话……我们需要有一种方法，使发表广播讲话的人可以感觉到听众的感情。面对公众讲话的人知道喝倒彩的‘嘘’声和掌声意味着什么；他会因此而砍掉一些东西或做一些调整。”^[92]1927年，批评家塞尔底斯(Gilbert Seldes)注意到广播上的艺人不稳定的感情，并对此作了更加形象的描写：“刚一开始，话筒似乎充满难以名状的活力，可是它突然死了；你想这是隔壁有人切断了电源；你知道满世界的听众都转到了另一家电台。你心里嘀咕谁在听，他们是否听得清楚，他们抱着什么敌对的态度。可是等到你自己听收音机时，你再也没有诸如此类的感情。”^[93]和其他的传播批评家一样，塞尔底斯担心失去“难以名状的活力”，担心有人关掉收音机，担心失去听众的问题。他发现自己处在对死者撒欢的境地。他的种种担心——不知名的听众、缺乏互动、向空气说话——实际上反映了大范围内对唯我论和交流失败的担心；这样的担心充斥在两次世界大战之间的文艺界和哲学界。^[94]布拉德利(F. H. Bradley)与霍金(William Ernest Hocking)之类的哲学家担心，交流的对方完全是无法接触的；实际上，这种形而上的担心也出现在世俗的演播室中。无线电广播重演了唯心主义哲学家的剧本：在“聋哑”状态下做无法穿透壁垒的交流。广播人和听众都承担着发出死信对方收不到的风险。用里柯尔的话说，20世纪话语生成的环境，充满着爆炸了的对白。

补偿性对白论

人能够在不亲临现场的情况下互相接触。如何对这种情况做出补偿,这是无线电早期历史中的一个尖锐问题,也是它在发展成为一个庞大的商业娱乐帝国的过程中面对的尖锐问题。必须找到不必亲临现场而得到确认的、亲切而新鲜的接触形式。寻求弥补手段——弥补不在场的损失——是20年代和30年代商业电台文化中孜孜以求的目标。广播人很快就意识到了听众疏离的危险,他们想出了各种各样的办法来替代已经失去的东西:伙伴的在场,充满活力的谈话,亲切的语气。商业广播很清楚如何克服听众陷入汪洋大海而无法互动的感觉,广播人千方百计克服单向的“交流”和匿名的谈话风格。他们设计出新型的比较散漫的谈话,以弥补广播媒介的结构缺陷。目的只有一个:恢复失去的亲临现场的感觉。

斯堪内尔(Paddy Scannell)说:“关键的事实是,虽然广播人控制着话语,但是他们不能控制交流的环境。”收听的环境超越了广播人的体制权威。“这股强大的动力驱使广播的风格和方式靠近普通的、非正式的谈话,而不是接近公开场合讲演的风格。”他有一段话出口惊人:广播标志着大众传播的终结,对大群浑然一体的听众发表的那种讲话,就此结束了。^[95]亲切的语言空间、家庭的题材、舒适的话语风格、播音员的人格——所有这一切都有助于弥补广播讲话的鸿沟。有一位论者说,播音的时候,“你不是在对公众讲话。你是在对一个家庭讲话,这个家庭就像你的邻居”。^[96]他的话显然和联邦通讯委员会的管制性语言形成强烈的反差;按照联邦通讯委员会的规定,一切广播都要为大众服务。《家政》杂志1931年的一篇文章直率地说:“广播是家庭的延伸。”^[97]难怪,轻松的家庭戏和肥皂剧成了广播节目的大餐:和听众一样,节目的样式也是以起居室为背景。即使说官方把广播界定为公共空间,实际使用这个新媒介的广播人,对它的性质是更加清楚的。广播谈话对听众的称呼方式,和站在树桩上发表竞选演说的方式^①是迥然不同的,和开启民智的演说也是有天壤之别。20世纪30年代广播节目中的英雄是气声唱法的歌手、滑稽演员、父辈似的政界人物;这些人知道如何“伸出手去触摸”听众。广播的生命线是广告,听众是这个体系的产品。和听众的交流至关重要。收听率和广播研究的目标,是填平广播人和听众的鸿沟,以此来建立彼此的爱

^① 站在树桩上发表竞选演说,这是美国初期常见的政治现象。——译者注

欲关系。^[98]培养“我们”的感情,把对白纳入广播,使用亲切的称呼——这些手段始终是广播话语的核心,直到今天。

在 20 世纪 30 年代和以后的岁月里,美国商业电台文化给人以快乐的风格。这当然不是广播技术自然而然结出的果实,而是适应政治经济情况的文化产物。广播文化不可能板着面孔;比如直到 20 年代中期,大多数播音员还是用匿名的方式工作,这是电台有意识要压制广播事业中冒出的“人物”(防止播音员出名之后漫天要价,实际上确实发生了漫天要价的事情)。^[99]本来,播音员可以维持在接线生那样隐蔽的范畴,被动地给人接通电话;实际上英国广播公司(BBC)就用这样的模式。然而结果刚好相反,“不加控制的低音诉说”方式自然出现了。

这种新样式的突出特点是一种新型的聊天语气。亲切的谈话取代了刺耳的露天演说。阿因海姆说,“正常的播音语气应该是播音员和听众轻松而亲切的聊天的语气”。许多人却“对着话筒向千百万人大声吼叫”。他非常怀疑,广播真正能够吸引千百万的大众。他说,广播的“对象是一个个的人,而不是群体……广播上的说话人应该用轻声,仿佛是两个人面对面谈话”。他开的处方是温柔敦厚,而不是装腔作势。^[100]有人讨论到教育电台时说,“我不想听人作报告,我想听日常的说话聊天”。^[101]

对话形式是模拟亲临现场感觉的另一种技巧。气声技巧、直呼听众、戏剧性对话、明星斗嘴、听众来信、广播迷俱乐部、竞技比赛、促销的送礼、滑稽喜剧等等手段,都是为了邀请听众参与节目,使他们想像进入广播人和听众组成的世界之中。滑稽喜剧找到了在演播厅里设置观众的办法,小丑的使用也解决了与听众缺乏亲和力的问题。演播厅的观众成为滑稽喜剧的消音板,小丑成为插科打诨的配角;两者都包含了收发信息的内在线路。既然交谈双方的圆环不可能由分散的听众组成,这种办法就可以模拟播音和听音双方组成的圆圈。广播节目不仅播出声音,而且假装能够从看不见的听众那里听见反馈。艺人学会了如何在电话线的一端使劲,把另一端千百万人的情绪调动起来。一个演员用腹语术扮演两个人的技巧,始终是广播话语的技巧。这种对白最杰出的象征,恐怕是 30 年代后期到 40 年代极其受欢迎的一人扮演两人的滑稽表演;这个演员的名字叫伯根(Edgar Bergen),他同时还扮演一个搭档麦克阿瑟(Charlie McCarthy)的角色。他用两个声音对话,实际上就只有他一个人发声,麦克阿瑟仅仅是一只木偶。是广播交流圈最好的象征,很难找到比这个滑稽表演更好的例子了。

最后,业内人士还做了这样的探索:如何使听众积极参与的感觉。堪特洛伊和奥尔波特(Hadley Cantril and Gordon W. Allport)在非常精湛的《无

《无线电心理学》中说：“没有任何群体是能够存在的，电台的听众尤其如此，除非听众全部都具有‘活生生普天一体的印象’。因此，每个人必须相信，别人和他的想法一样，和他的情绪也一样。”必须通过“社会促进”，培养一种“同类的意识”。促进的手段有笑声、掌声、互动、咳嗽、哼哈、诘问等能够听见的声音，就像活生生的人在一起聚会一样。他们研究了群体和公众的对比，这是过去就有的两个观念，同时又预见到后来出现的想像之中的社群。他们争辩说，广播听众显然是“个体的联合”，而不是“群体的聚集”，是幻想中的联合，而不是场所中的聚集。同时，他们又注意到这两种模式的“社会契约”非常不同。他们没有忘记触摸的不可超越性。^[102]

具有讽刺意味的是，20世纪50年代造就的“大众传播”观念恰好暗示，大众媒介在几个方面达不到面对面谈话的要求：听众的人数太庞大、单向的信息、没有个性的称呼。^[103]它缺乏的刚好是我们现在熟悉的商业媒介文化的生命线。广播的早期历史，在很大程度上是在尝试创造一个听众参与的世界。今天，商业媒介的节目编排和接受情况，都积极地培养广播人和听众的亲密关系。至少在美国是如此。媒介文化是虚拟世界的万绿苑；在这里，“大家都知道你的名字”。名人和政界人物对听众直呼其名，聊天的方式非常盛行。大众传播的常规观念捕捉住的，仅仅是巨型信息系统中异化的潜在趋势，而不是人际魅力的多重技巧；人际魅力的多重手法是用来矫正异化趋势的。^[104]早期的广播人看到“大众社会”对人的威胁，曾努力阻止这一趋势。

这是人体，虚假的人体

然而，这一趋势是不容易遏制的。虽然用了许多办法来补偿面对面交流的缺失，包括用更加温暖的语气来呼唤听众，模拟人与人的互动，但是人与人身体的互动关系却是无法完全恢复的，在以太中不能完全恢复，就像不可能靠电话线在电话上举行婚礼一样。令人毛骨悚然的感觉还是挥之不去。广播的新幽灵引起的不安，是不可能永远压制住的。有几种样式的节目——如恐怖剧——充分利用了广播离奇的潜力。你隐隐约约地觉得，在商业广播苦心孤诣打造的亲切外表之下，总是潜伏着鸿沟引起的寂寞，总是有远方离奇的呼唤，总是有幽灵和奇怪肉体触摸你的感觉。20世纪20年代和30年代，美国广播业显然是一个“活生生”的媒介，它给千里迢迢来到话筒前的精灵赋予生命力，常常使许多稀奇古怪的技巧借尸还魂。

广播直播(live)的手段是要打破死亡和距离之间的纽带。Live(活生生)一词出现，生命(life)本身毋庸置疑的主导地位和自然状态就随之结

束了。《牛津英语词典》收录了“two live plants in flower pots”(1856)“live cattle”(1897)这样的例子。第一个例子中的 live 显然是受到“不凋花”的驱动,所谓不凋花就是干枯以后不褪色的花卉;第二个例子中的 live 显然是要和屠宰以后的牲口相对照。两个例子中的 live 显然都与 death 相对。“live”还有另一个意思:具有未消耗的能量。一根“live wire”带电,可以提供电能,也可以使人触电休克。1875 年,一本机械词典给“活轴”(live axle)的定义是“传导电能的轴,和死轴或盲轴相对”。这一年离电话的发

明还有一年,离留声机的发明还有两年。最后还可以举这样一个例子:“真人的动作”(live action)。其意思是实拍演员的动作,而不是用动画等造型来代替。“live”从“life”变异而来,它要宣告不用替代手段的真实性。其基本意义是对照:“live”是“not dead”。

你隐隐约约地觉得,在商业广播苦心孤诣打造的亲切外表之下,总是潜伏着鸿沟引起的寂寞,总是有远方离奇的呼唤,总是有幽灵和奇怪肉体触摸你的感觉。

“Live”的另一个意思是“传导电能”。这个意义对现代传播至关重要。因为可以凭借记录和传输媒介来模拟生命,因此人们急于追求活生生的东西。生命的观念对早期动态形象技术的术语非常重要:zoetrope, biograph, vitagraph, cinema (kinetic), motion pictures, movies。到了 20 年代,“live”获得了一个新的意义:同步广播。1928 年,有一位社会学家预言,广播的前途比留声机的前途还要光明。他干脆给同步性和生命画上等号,给记录和死亡画上等号:“广播不像留声机那样传输‘死’的材料,而是眼前‘活生生’的材料。”^[105]在“活生生”的实况演播中,人体以血肉之躯在场。“实况演播”的意思是,偶然是可能的,能力是真实的,新颖而独特的事情是可能发生的。在此,在新型的机器人的内脏之中,我们又看见了过去所谓的真实性——肉体本身——的再现。

在个体的人向政体的人转型的过程中,弗洛伊德在 1923 年写下了《文明与不满的人》(*Civilization and Its Discontents*)。对他而言,爱欲与文明永远处在争拗之中。爱欲的交媾的力量,基本上是两人世界,而文明却要求更大的范围和低烈度的情感纽带。“性爱是两位个体的关系,第三者是多余的或令人不安的。相反,文明依靠很多人的关系。”他本来可以评论广播针对大众的情况,可惜他没有。他认为,文明的要务必然是把个体、家庭、国家和种族扭结成更大规模的利比多单位。他所说的要害是,真正民主的爱欲是不可能的:这种爱欲的代价只能是压制。造化预先就做了手脚,不让人享福;我们的情感尺度与社会秩序的要求不对路。文明要把

我们有限的利比多能量重新疏导到它赞成的客体之上。

我们应该把弗洛伊德看成是最有预见的大众传播的思想家。他预见到，二重形式（交流）由于技术延伸而达到很大（大众）的规模后，会发生什么事情。他对现代媒介的评论有一个显著的特征：人要顽强地表现自己，从生物学和文化两个互相纠缠的孪生现象中得到体现。35年后之后，他提出的一个观点常常和麦克卢汉的名字联系在一起：媒介是人体的延伸。对他而言，每一种媒介都是为了弥补人的一个不足，都是为了填补我们自己和神灵之间的鸿沟。电话使我们的耳朵延伸，使我们能够听见远方的心上人；摄影术和留声机技术替代了我们的记忆。然而，我们并不因此而更加幸福。媒介的局限性又冒出来给我们报复。“人仿佛成了神的替代物。人用上所有的辅助器官之后，他的确如虎添翼；然而那些器官并没有长在他的身上，而是不时地给他制造许多麻烦。”弗洛伊德明白，要使我们的身体适应新媒介的辅助器官，非经过非常艰苦的斗争不可。^[106]

人们对广播的担忧有一些深层的原因——遥远的距离、幽灵的性质、脱离肢体的形象和单向的撒播。除此之外，还有一些充足的实实在在的理由。广播是美国历史上硬性推销术的最后一章。整个20年代和30年代，人们普遍抵制广播广告；后来的抵制略有缓和，但是到了40年代还是 very 强烈。^[107]广播不仅召募了艺人和记者，而且还招来了骗子，他们用所谓山羊腺体做手术，搞心理治疗，允诺使千百万人恢复健康、返老还童。社会学家库利认为已经消失的现象又卷土重来，给人报复：使我们认识到，有必要区别幽灵和骗子。

许多善于利用广播的人用上了活生生的东西，即同步性或非死亡的东西，以避免公众对广播界作假伎俩和复制技术的担心。广播人把活生生的人体的象征用声波传送出去，以便向听众保证广播的真实可靠性。罗斯福总统非常善于利用广播讲话。在著名的炉边谈话中，有一次，他突然问：“朋友们，我那杯水呢？”他稍事停顿，喝水，然后才向听众解释说：“朋友们，今晚华盛顿很热。”^[108]巴尔诺（Erik Barnouw）浓墨重彩地描绘了这一场面，说这是“一个简单的合乎人之常情的动作，但是也可能是精心策划的表演”。^[109]这个姿态之所以有力，那是因为一个“简单而人性”的需求，就足以打断总统的演说。如果用伊丽莎白女王关于国王有两个身体的话来表述，那就是说，血肉之躯可以短暂地战胜政体之躯。^[110]罗斯福让听众知道他口渴，从而显示他们和总统拥有共同的虽然是有限的东西。于是，他就证明了自己的诚恳。他是“和我们一样的人”。他不仅在广播讲话中编织政策，而且停下来去强调更加深刻的东西。苦心雕琢的话太华而不实，不完美才是真实的保证。在广播媒介中，总统因脊髓灰质炎而

残障的身体变成了说话的声音,它让世界各地的美国人满怀信心。口渴的插曲取得了经典的实在效果,本来有损于广播媒介的一个动作,反而显示了它的力量。好像他说:“这是我的身体。”

和其他善于利用并得到听众信任和崇拜的广播人一样,罗斯福学会了——姑且借用詹姆斯对两种意志的区别——坚定地用“交流的意志”压制“戴面具的意志”。用提喻法(synecdoche)显示独特的个性,可以揭开商品的面纱。^[111]身体及其痛苦成了真实性的最后边疆,成了预防作假的根基,成了个人私密的源泉。肉体是终极气质的载体。个体的象征可以组成大型的社会团体,这个宗教观念(比大众媒介本身要悠久得多)在无线电广播的身上再现出来。我们不应该忘记,“大众传播”中的“大众”(mass)一词,既可以看成是名词,也可以看成是形容词。^[112]

和弗洛伊德一样,阿多诺认为这些补偿令人烦恼。他对真实性的商业文化所做的批评,是最严厉的。他认为,模拟的听众互动关系或观众与广播明星的互动关系,是很虚假的,是虚假的人体(hocus-pocus这个字是拉丁语短语“这是人体”[hoc est corpus]的通俗误读)。他对大批受众的看法比平常那种漫画似的看法要高明,常常有人把受众当做受巫师洗脑的人或幼稚的人。广播的危险不在于它能够煽动乌合之众,而是在于它能够把听众塞进马大哈的安稳或虐待狂的笑声的罗网之中。大众文化并不注入被动性;相反,它把巨大的能量转移到减轻震撼之中。听众之间的团结至多是一种迷信,正如听众参与广播世界是迷信一样。他所谓“退化听众”(regressive audience)的无赖画廊,那些神经质般陶醉和伪装极乐的人,是对远方物体的偶像崇拜的象征。比如他说,无线电发烧友“感兴趣的,只不过是条件,是他用自己的设备确认自己在公共机制里的存在,可是他不可能发挥丝毫的影响。”^[113]这种出色的描写(这一段是阿多诺德语的准确翻译)抱怨的,是真实而丰富的爱欲的两两结合的倒错。正如塞尔底斯的描写和《斐多篇》的展示一样,种子浪费的幽灵又困扰我们。尽管他和弗洛伊德之间存在许多分歧,他还是像弗洛伊德一样,认为两个个体结合的形式,是真挚的爱欲不可逾越的领域。然而广播的利比多结构只能是单一的或多元的,二者必居其一。他是忠实的黑格尔式的马克思主义者;他认为,只有在一个主体与另一个主体接触时,真正的互动才能够发生。从结构上说,由于广播讲话诉求的一般性,它必然是不真诚的。就像马克思看金钱一样,阿多诺认为广播是一种拉皮条的形式。正如其同事罗温塔尔所抱怨的一样,如果广播用比较亲切的声音对听众说话,那就会引起针对大众和针对个人说话风格的分裂:“特别为你的讲话实际上是对大家的讲话”。^[114]像苏格拉底一样,阿多诺担心大众的爱欲变成特别突出的交

流混乱。

如果说阿多诺的研究揭示出广播艺术未能实现远程的象征性参与；那么我们就可以说，默顿对很受欢迎的歌唱家凯蒂·史密斯（Kate Smith）的研究，就考察了什么是成功的仪式性表演。1943年9月21日，她整整一天的劝购公债演唱会取得了辉煌的成绩。默顿认为，她成功的原因是听众感觉到她的诚恳。许多好莱坞明星都参加了广播演唱会，为反法西斯战争捐款募金，但是他们都不如史密斯成功。在他的分析中，默顿借用了米德（George Herbert Mead）给真诚下的定义：说话人用来“打动听众的话显然打动了他自己。所谓真诚就是提供双方共同的经验。”^[115]对默顿而言，凯蒂·史密斯不仅在表演互相的交流，而且她的听众真的从她那里得到了东西。

她和听众联系的关键，是她对“义举的宣传”。她叫听众作出牺牲，而且她自己也没有豁免于牺牲。她的实况演播连续进行了18个小时。她把自己交给广播电话，就像她叫听众把钱交给捐款热线一样。做一场消耗精力的广播募捐运动，无怨无悔，这就减轻了听众对她作假的怀疑，这就足以在危难时期把全国人民团结起来。假如是预先录制的节目，那就会失去至关重要的她本人亲临现场的说服力。倘若露出马脚，这演唱全是预先准备编排好的，她回答的问题完全是编造的，那么，她的诚信就会被摧毁殆尽，即使她准备的节目和实况的节目是完全一样的。有的时候，听众也可能相信非真实的在场，笨拙的形而上也可能成为说服力的基础。她是一只替代听众牺牲的羔羊，以最典型的古老的赎罪模仿听众做出的牺牲。默顿发现，她缺乏性魅力也是她可信的因素之一。她不是性偶像海华丝^①；她没有损害自己诚信的浮华。在她与疲惫抗争的富有戏剧性的嗓子中，缺乏真实性的好莱坞失去了光彩。从古希腊人开始，苦难就被认为是真实的保证；临终者的证言仍然被赋予特别的价值。痛苦仍然常常被用来限制编造的动机。^[116]凯蒂·史密斯找到了真实性的富矿：强忍痛苦说话的身体。

如果说，阿多诺切断了不停的操作，默顿则是在超越操作中发现了成就。默顿想把我们从混乱中解放出来；阿多诺则是想把我们从滥用中解放出来。阿多诺在广播中看到了调和的尝试；默顿发现的却是巧妙地把怀疑悬置起来，是把玩世不恭的疑云暂时驱散。两人有一个典型的区别：阿多诺回避大众诉求中的“虚假个人主义”；默顿却因为“虚假社会礼俗”而感到忧心忡忡。他们的理想彰显在对腐败的害怕之中。总之，阿多诺

^① 海华丝，Rita Hayworth，1918—1987，好莱坞艳星。——译者注

和默顿的论战——围绕冲突与整合，揭开意识形态面具与象征性的聚合，直接参与和集体再现的论战，是现代社会理论中马克思和涂尔干两大对立传统的表现，并说明两大对立传统是有所交叉的。对阿多诺而言，团结是不可能的，除非它建立在真正的利益或个人纽带之上；参与活动是要求身体卷入或支出的。在默顿看来，在大众仪式的替代性互动中，所谓“直接”的个人参与是不适用的。一句话，他们两人争论的是，大众交流是否可能。符号可以撒播到庞大的人群之中：问题是这些人组成什么关系。默顿把真实性的判断交给听众；阿多诺却认为，这个姿态是骗人的处方。这一场围绕广播有何社会用处的论战，是本世纪大众传播理论关键的冲突；在这一点上，阿多诺和拉扎斯菲尔德(Paul F. Lazarsfeld)不成功的合作却并不那么引人注目。^[117]问题不在于他们研究工作中的行政视野和批判视野的差别，而是围绕距离交流纽带中真实对作假的问题，他们的侧重点有所不同。

大众传播理论的政治问题使人看到，媒介造成的社区是可能的。问题是，你的血肉之躯不在场的时候，你能够参与吗？可不可以，听众参与了遥远的事件呢？在一切交流中身体要介入语境，这是一个不可回避的问题。默顿认为，远距离的符号可以赋予真正的社会参与性。这个观点与媒介产业的利益具有选择性的亲和力，它们的经济效益依靠对听众的说服力；它们要使听众相信，远距离证明的参与是真实可靠的。阿多诺的理论是，一切远距离的关系都是虚假的；这个观点对我们抗衡彼此的不信任没有任何好处；彼此不信任对我们大家都造成伤害，因为距离对彼此的关系不产生影响（他自己很清楚）。对虚假的分析可能无休止地进行下去。阿多诺的消极辩证法常常破坏了人与人之间调和的梦想——以调和的梦想去破坏调和。只要消除虚假希望的做法不损害我们的动物性信仰，它对我们还是有好处的，因为一切行动都建立在战略幻觉的基础上。如果要确定他们两人谁是谁非，那就可能会启动另一个问题：我们是害怕被权力吸干呢，还是害怕被剥夺希望？

这里有一些表面上无害的问题：凯蒂·史密斯在电台上的演唱会是真诚的吗？她这样的表演能够给人提供“共同的”经验吗？在这些问题中，我们可以看到大众传播理论中的思想政治核心问题，即中介的问题——也就是在没有亲密的身体接触时，互动是否可能的问题。阿多诺认为，听众参与广播世界的思想是最坏的主观投射；默顿认为这是团结的仪式行为，而且确实有效。他相信听众参与是可能的，至少在社会群体加大的非常情况下是可能的。相反，对任何从符号和技术上拓宽人性的尝试，阿多诺都持怀疑的态度。对他而言，没有任何“辅助器官”——这是弗洛伊德

给媒介的称呼——能够治疗人体在大众传播中被取代的症状；它们不过是恢复健全人体的笨拙的假体而已。默顿的爱欲说——他看到人体如何结合——承认远距离的真正的交流是可能的。阿多诺坚持面对面的纽带，他认为远距离的纽带是幻觉或倒错。用麦克斯韦的话说，默顿相信远距离的作用；阿多诺则认为，一切近体的接触都装饰着无限小的鸿沟。

今天，这些问题对我们的公共生活和私人生活，都具有丰富的含义。民主和爱欲仍然是大众接受每一种新媒介的孪生框架。比如，说到今天的因特网时，到处可以听见新政体（参与性民主）的梦想，到处可以听见新色情人体（儿童沦为猎物）的噩梦。交流中的联系，无论其规模大小，始终是一个生生不息的双关难题。我们继续玩味麦克斯韦的两种选择：远距离身体的结合；紧贴的身体并没有绝对的接触。假如说，过去的成功交流，是跨越中介的身体去触摸另一个人的灵魂，那么到了电子媒介时代，交流的成功就成了跨越中介的灵魂去触摸另一个人的身体。这里所谓的灵魂并非机器中的幽灵，但是媒介中的身体是现代传播中一个核心的两难问题。

注 释

1. James Clerk Maxwell, “On Action at a Distance” (1873?), in *Scientific Papers*, ed. W. D. Niven (Cambridge: Cambridge University Press, 1890), 2: 313, 314; emphasis in original. Emerson, recall, made a similar point based on the work of Ruggiero Giuseppe Boscovich, an eighteenth – century physicist. Again, thanks to Professor C. W. F. Everitt for help with Maxwell.
2. Norbert Elias, *The Loneliness of the Dying* (New York: Blackwell, 1985).
3. See, for instance, Dorothy Parker, “A Telephone Call” (1930), in *Fifty Best American Short Stories, 1915 – 1939*, ed. Edward Joseph Harrington O’Brien (Boston: Houghton Mifflin, 1939), 333 – 39.
4. Avital Ronell, *The Telephone Book: Technology—Schizophrenia—Electric Speech* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989), 228.
5. Stanley Milgram’s famous *Obedience to Authority: An Experimental View* (New York: Harper and Row, 1974) argued that willingness to subject strangers to electrical shocks was correlated with the remoteness of the victim. When “the victim is out of sight and unable to communicate with his own voice” the probability of a higher voltage was greater than with closer proximity. See Milgram, chap.

4.

6. Theodor W. Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, trans. Robert Hullot – Kentor (1933; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 40 – 46.
7. Denise D. Knight, ed., “*The Yellow Wall – Paper*” and *Selected Stories of Charlotte Perkins Gilman* (1892; Newark: University of Delaware Press, 1994).
8. Josiah Royce, *The Religious Aspect of Philosophy* (1885; Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1965), 413 – 14.
9. Francis Herbert Bradley, *Appearance and Reality* (1893; Oxford: Clarendon Press, 1946), 303, 304—5.
10. Bradley, *Appearance and Reality*, 306, 306 – 7. The passage is quoted in the notes to section 5, “What the Thunder Said.” Eliot wrote his dissertation on Bradley and studied with Royce at Harvard.
11. William Ernest Hocking, *The Meaning of God in Human Experience* (New Haven: Yale University Press, 1912), 245, 246, 265.
12. Hocking, *Meaning of God*, 266, 257, 258.
13. Charles Horton Cooley, *The Theory of Transportation* (Baltimore: American Economics Association, 1894), 70.
14. Cooley makes liberal use of fluid and ether metaphors. In his article “The Process of Social Change,” *Political Science Quarterly* 12 (1897): 63 – 81, he calls language “a fluid whole, every part of which in some way feels and responds to the motion of every other part. In this fluid are propagated an infinite number of movements of thought and action... so far as men have like natures that come into sympathy through communication, they really form a sort of fluid in which impulses are propagated by simple suggestion or contact” (72, 80). For other examples of such metaphors, see Josiah Royce, *The World and the Individual* (New York: Macmillan, 1901), 2:220; Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, 3d ed. (New York: Westminster, 1896), 536; and Robert Ezra Park, *The Crowd and the Public*, trans. Charlotte Elsner (Chicago: University of Chicago Press, 1972).
15. The term “fellowship in thought” is used by Charles Horton Cooley, *Social Organization: A Study of the Larger Mind* (New York: Macmillan, 1909), 63.
16. Cooley, *Theory of Transportation*, 70.

17. Cooley, "Process of Social Change," 78, 73, 74, 76.
18. Charles Horton Cooley, *Human Nature and the Social Order* (New York: Scribner's, 1902), 95 – 96, 120, 121, 117.
19. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, 106 – 7, 113, 119, 123.
20. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, 119.
21. Cooley, *Social Organization*, 88.
22. For another view of Cooley's sociology in the context of Victorian culture, see Steven Marcus, "Human Nature, Social Orders, and Nineteenth Century Systems of Explanation: Starting in with George Eliot," *Salmagundi* 28 (winter 1975): 20 – 42.
23. I accept the interpretation of James as neo – Kantian in many respects.
24. Oliver Lodge, *Raymond, or Life and Death, with Examples of the Evidence of Survival of Memory and Affection after Death* (New York: Doran, 1916), 389.
25. Lodge, *Raymond*, 83; emphasis in original. This Platonic *logion* (*Symposium*, 202e) was a favorite in psychical research: Myers quotes it as well.
26. Such as Martin Gardner, "William James and Mrs. Piper," in *The Night Is Large: Collected Essays, 1938 – 1995* (New York: St. Martin's Press, 1996), 213 – 43.
27. William James, "Report of the Committee on Mediumistic Phenomena" (1886), in *William James on Psychical Research*, ed. Gardner Murphy and Robert O. Ballou (London: Chatto and Windus, 1961), 97; emphasis in original. Like Warren (a fellow Boston elite) and Brandeis, James noted the intrusion on the "sacred precincts" of the home by new kinds of media (mediums).
28. Carlo Ginzburg, "Clues: Roots of an Evidential Paradigm," in *Myths, Emblems, Clues*, trans. John and Anne C. Tedeschi (London: Hutchinson Radius, 1990).
29. William James, "Report on Mrs. Piper's Hodgson Control" (1909), in *William James on Psychical Research*, ed. Gardner Murphy and Robert O. Ballou (London: Chatto and Windus, 1961), 204.
30. Ginzburg, "Clues," 101.
31. Arthur Conan Doyle, "The Adventure of the Second Stain," in *The Complete Sherlock Holmes* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1930), 2:657.

32. William James, "Final Impressions of a Psychical Researcher" (1909), in *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*, ed. John J. McDermott (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 791.
33. In an essay called "On Hindrances and Complications in Telepathic Communication," Eleanor Mildred Balfour Sidgwick quotes a "Myers" spirit, who compared "the difficulties of sending a message" through a medium to "standing behind a sheet of frosted glass—which blurs sight and deadens sound—and dictating feebly—to a reluctant and somewhat obtuse secretary." In *Phantasms of the Living*, ed. Eleanor Mildred Balfour Sidgwick (1924; New York: Arno Press, 1975), 433.
34. James, "Report on Mrs. Piper's Hodgson Control," 206, 206, 204.
35. James, "Report on Mrs. Piper's Hodgson Control," 208, 209. The notion has a recent echo: "It will be possible to resurrect dead people from the traces they leave in life. A sort of superarchaeology." Hans Moravec, "Interview," *Omni Magazine* (August 1989): 91.
36. William James, letter to Carl Stumpf, in *The Thought and Character of William James*, ed. Ralph Barton Perry (Boston: Little, Brown, 1935), 1:248.
37. On acedia, see Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," trans. Harry Zohn, in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 1968), 256, and Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (London: Verso, 1977), 155–57.
38. Lodge's defense: "Humour does not cease with earth – life. Why should it?" Lodge, *Raymond*, 349.
39. Gerald Bruns, "Loose Talk about Religion from William James," *Critical Inquiry* 11 (1984): 299–316.
40. Tom Gunning, "Phantom Images and Modern Manifestations."
41. William James, "Concerning Fechner," in *A Pluralistic Universe* (1909), in *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*, ed. John J. McDermott (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 529.
42. F. W. H. Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, ed. Susy Smith (1903; New Hyde Park, N.Y.: University Press, 1961), 29.
43. See Michèle Martin, "Hello, Central?" *Gender, Technology, and Culture in the Formation of Telephone Systems* (Montreal: McGill – Queen's University Press, 1991).
44. Martin, "Hello, Central?" 70, 73.

45. See Helmut Gold and Annette Koch, eds., *Fräulein vom Amt* (Munich: Prestel, 1993), and Friedrich A. Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter* (Berlin: Brinkmann und Bose, 1986), 273 – 89.
46. Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), and Claudia Springer, *Electronic Eros: Bodies and Desire in the Post-industrial Age* (Austin: University of Texas Press, 1996).
47. See Herbert N. Casson, “The Social Value of the Telephone,” *Independent*, 26 October 1911, 899 – 906; “How the Hotel Telephone Girl Sizes You Up,” *American Magazine*, August 1923, 23, 70, 72; “When the ‘Hello Girl’ Tries Hand at Detective Work,” *Literary Digest*, 5 November 1927, 52 – 54.
48. Martin, “Hello, Central?” 95. Besides the general point that distance breeds eros, Rick Altman suggests the sexiness of the female voice may owe to the suppression of high frequencies in telephone sound (designed on the model of the male voice), thus tending to make female telephone voices into sultry contraltos.
49. One example of telephone marriage is given in Mary B. Mullett, “How We Behave When We Telephone,” *American Magazine*, November 1918, 44 – 45, 94, at 45. A 1995 *National Geographic* article pictures “first virtual reality wedding” as a physically separated couple “embracing” in virtual reality. And yet the meeting in the flesh cannot be postponed forever: “There was no question about the ending though: a real kiss after the virtual one.” Joel L. Swerdlow, Louis Psihogios, and Allen Carroll, “Information Revolution,” *National Geographic Magazine* 188, 4 (1995): 35.
50. Lana Rakow, *Gender on the Line: Women, the Telephone, and Community Life* (Urbana: University of Illinois Press, 1992), 43, treats the relative ineptitude of men in the town of “Prospect” at managing telephone talk.
51. “On Conversation by Telephone,” *Independent*, 10 May 1915, 229 – 30.
52. Catherine L. Covert, “‘We May Hear Too Much’: American Sensibility and the Response to Radio, 1919 – 1924,” in *Mass Media between the Wars, 1918 – 1941*, ed. Catherine L. Covert and John D. Stevens (Syracuse: Syracuse University Press, 1984), 202.
53. “Telephone Terror,” *Atlantic Monthly*, February 1920, 279 – 81.
54. Mark Der, ed., *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture* (Durham: Duke University Press, 1994).

55. Mulett, "How We Behave When We Telephone," 45.
56. Ronell, *Telephone Book*; Frank Kessler, "Bei Anruf Rettung!" in *Telefon und Kultur: Das Telefon im Spielfilm*, ed. B. Debatin and H. J. Wulff (Berlin: Volker Spiess, 1991), 167 – 73.
57. Mark Twain, "A Telephonic Conversation," in "*The \$ 30,000 Bequest*" and Other Stories (1880; New York: Harpers, 1917), 204 – 8.
58. Parker, "Telephone Call," 333 – 39; Aldous Huxley, "Over the Telephone," in *The Smart Set Anthology*, ed. Burton Rascoe (New York: Reynal and Hitchcock, 1934), 122 – 28.
59. Franz Kafka, "Der Nachbar," in Beschreibung eines Kampfes: Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß (Frankfurt am Main: Fischer, 1989), 100 – 101.
60. Walter Benjamin, "Franz Kafka," in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 1968), 127.
61. Benjamin, "Franz Kafka," 112.
62. See Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism* (New York: Seabury, 1975); George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (New York: Oxford University Press, 1975), chap. 2; Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany: SUNY Press, 1982), chap. 8; Handelman, *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas* (Bloomington: Indiana University Press, 1991); and Robert Alter, *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).
63. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Great Books of the Western World, ed. Robert Maynard Hutchins, vol. 54 (1932; Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), 830.
64. Arthur Conan Doyle, "The Adventure of the Red Circle," in *The Complete Sherlock Holmes* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1930), 2:904.
65. Bruce Barton, "This Magic Called Radio: What Will It Mean in Your Home in the Next Ten Years?" *American Magazine*, June 1922, 11 – 13, 70 – 71, at 70.
66. Hugh G. J. Aitken, *Syntony and Spark: The Origins of Radio* (New York: Wiley, 1976), and "Radio Wave Band for Every Country," *New York Times*, 23 August 1921, 4.

67. The development of cryptography before and during World War II made it technically possible to destine messages for a specific address via the airwaves. Alan Turing played a key role in this in Great Britain, as did Claude Shannon in the United States.

68. Phrase taken from "To Stop Telephone - Eavesdropping," *Literary Digest*, 17 October 1914, 733.

69. Covert, "We May Hear Too Much," 203.

70. See Susan J. Douglas, *Inventing American Broadcasting* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), and Susan Smulyan, *Selling Radio: The Commercialization of American Broadcasting, 1920 - 1934* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1994).

71. David Sarnoff, "Memorandum to E.J. Nally," in *Documents of American Broadcasting*, ed. Frank J. Kahn (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall, 1984), 23 - 25.

72. Smulyan, *Selling Radio*.

73. Daniel J. Boorstin, *The Americans: The Democratic Experience* (New York: Vintage, 1973), 391.

74. Robert W. McChesney, *Telecommunications, Mass Media, and Democracy: The Battle for the Control of U. S. Broadcasting, 1928 - 1935* (New York: Oxford University Press, 1993).

75. Quoted in Richard A. Schwarzlose, "Technology and the Individual: The Impact of Innovation on Communication," in *Mass Media between the Wars, 1918 - 1941*, ed. Catherine L. Covert and John D. Stevens (Syracuse: Syracuse University Press, 1984), 100.

76. The relevant documents can be found in Bernard Schwartz, *The Economic Regulation of Business and Industry: A Legislative History of U. S. Regulatory Agencies*, 5 vols. (New York: Chelsea House, 1973). Congressman James R. Mann also wrote the Mann Act of 1910, prohibiting "the transportation of women across state lines for immoral purposes." His legislation dealt with all sorts of common carriers.

77. Heather A. Wessely, "Culture, History and the Public Interest: Developing a Broadcasting Service for the United States" (manuscript, Department of Communication Studies, University of Iowa, 1993), 54.

78. *Sta - Shine Products Company, Inc. v. Station WGBB of Freeport NY* 188 ICC 271 (1932); quotations from 276, 277 - 78.

79. As Justice White put it in 1979: "The language of 3 (h) is unequivocal; it stipulates that broadcasters shall not be treated as common carriers." *FCC v. Midwest Video Corporation*, in *Documents of American Broadcasting*, ed. Frank J. Kahn (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice – Hall, 1984), 364.

80. T. Barton Carter, Marc A. Franklin, and Jay B. Wright, *The First Amendment and the Fifth Estate: Regulation of Electronic Mass Media* (Mineola, N.Y.: Foundation, 1986), 395.

81. This legal distinction may in part be a post hoc version of the division of labor agreed upon in 1926 between RCA and AT&T, leaving the former with the air/broadcasting and the latter with wires/telephony. See Noobar R. Danielian, *AT&T: The Story of Industrial Conquest* (New York: Vanguard, 1939).

82. Thus far I have used "dialogism" to mean the ideology that dialogue is the morally supreme form of communication. Here I use it in a different sense, closer to Mikhail Bakhtin, to refer to the multiple voices that layer discourse.

83. My account will regrettably be limited largely to United States sources.

84. Bruce Bliven, "The Legion Family and the Radio: What We Hear When We Tune In," *Century Magazine*, October 1924, 811 – 18, at 814. On the numinous overtones of early radio static, see Douglas, *Inventing American Broadcasting*, 304 – 5.

85. Bruce Bliven, "The Ether Will Now Oblige," *New Republic*, 15 February 1922, 328.

86. Bliven, "Ether Will Now Oblige," 328. A wonderful account of the literary and metaphysical aspects of radio static is James A. Connor, "Radio Free Joyce: Wake Language and the Experience of Radio," *James Joyce Quarterly* 30 – 31 (summer – fall 1993): 825 – 43.

87. A. Leonard Smith, "Broadcasting to the Millions," *New York Times*, 19 February 1922, sec. 7, 6, quoted in Douglas, *Inventing American Broadcasting*, 304.

88. The most sensitive students of the social contract between audiences and broadcast events are Daniel Dayan and Elihu Katz, *Media Events: The Live Broadcasting of History* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), esp. chap. 5, and Paddy Scannell, "Public Service Broadcasting and Modern Public Life," *Media, Culture, and Society* 11, 2 (1989): 135 – 66.

89. Bliven, "Legion Family," 817.

90. Bliven, "Ether Will Now Oblige," 329.

91. Scannell, "Public Service Broadcasting."
92. Radio Talk by Secretary Hoover, 26 March 1924, box 48, Herbert Hoover Presidential Library; quoted in Wessely, *Culture, History and the Public Interest*, 44–45.
93. Gilbert Seldes, "Listening In," *New Republic*, 23 March 1927, 140–41.
94. See Douglas Kahn and Gregory Whitehead, eds., *The Wireless Imagination: Sound, Radio, and the Avant-Garde* (Cambridge: MIT Press, 1992).
95. Paddy Scannell, "Introduction: The Relevance of Talk," in *Broadcast Talk*, ed. Paddy Scannell (Newbury : Park, Calif.: Sage, 1991), 1–9, at 3.
96. Morse Salisbury, "Writing the Home Economics Radio program," *Journal of Home Economics* 24 (1932): 954–60, at 957.
97. Morse Salisbury, "Signs of the Times," *Journal of Home Economics* 23 (1931): 847.
98. Paul E Lazarsfeld and Frank N. Stanton, "Introduction," in *Radio Research, 1941* (New York: Sloan, Duell, and Pearce, 1942), vii, make this point explicitly. On the historical centrality of the ratings to the broadcasting industry, see Eileen R. Meehan, "Heads of Households and Ladies of the House: Gender, Genre, and Broadcast Ratings, 1929–1990," in *Ruthless Criticism: New Perspectives in U. S. Communications History*, ed. William S. Solomon and Robert W. McChesney (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 204–21.
99. Erik Barnouw, *A Tower in Babel: A History of Broadcasting in the United States to 1933* (New York: Oxford University Press, 1966), 163–67.
100. Rudolf Arnheim, *Radio* (1936; New York: Arno Press, 1986), 71, 72.
101. Salisbury, "Signs of the Times," 851.
102. Hadley Cantril and Gordon W. Allport, *The Psychology of Radio* (New York: Harper, 1935).
103. Charles R. Wright, *Mass Communication: A Sociological Perspective* (New York: Random House, 1959), 11–14, offers a classic definition of "mass communication" in this way.
104. Donald Horton and Richard R. Wohl, "Mass Communication and Para-social Interaction: Observations on Intimacy at a Distance" (1956), in *Inter/Media: Interpersonal Communication in a Media World*, ed. Gary Gumpert and

Robert Cathcart (New York: Oxford University Press, 1982), 188 – 211.

105. E. W. Burgess, "Communication," *American Journal of Sociology* 33 (1928): 125.

106. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. Joan Riviere (1930; New York: Norton, 1961), 39—45. During the writing of the book, Freud wore an irritating prosthesis in the roof of his mouth as a consequence of his throat cancer.

107. Smulyan, *Selling Radio*, and Paul F. Lazarsfeld and Patricia L. Kendall, *Radio Listening in America* (New York: Prentice – Hall, 1948), 59 – 80.

108. "The President Broadcasts: Confronted with Mikes, Cameras, and Radio Engineers, Roosevelt Pauses for a Glass of Water," *Broadcasting* 5, 3 (1933): 8. This outburst is not recorded in the official record of the fireside chats. Thanks to Joy Elizabeth Hayes for advice on FDR and radio.

109. Erik Barnouw, *The Golden Web: A History of Broadcasting in the United States, 1933 – 1953* (New York: Oxford University Press, 1968), 8.

110. Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

111. Allison McCracken, "White Men Can't Sing Ballads: Crooning and Cultural Anxiety, 1927 – 1933" (manuscript, American Studies Program, University of Iowa, 1998).

112. John Durham Peters, "Beyond Reciprocity: Public Communication as a Moral Ideal," in *Communication, Culture, and Community: Liber Amicorum James Stappers*, ed. Ed Hollander, Coen vander Linden, and Paul Rutten (Houten, Netherlands: Bohn, Stafleu, van Loghum, 1995), 41 – 50.

113. Theodor W. Adorno, "On the Fetish – Character in Music and the Regression of Listening," in *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. Andrew Arato and Eike Gebhardt (1938; New York: Continuum, 1982), 270 – 99, 286 – 99, 293. See also Adorno, "Analytical Study of the NBC *Music Appreciation Hour*," *Musical Quarterly* 78, 2 (1994): 325 – 77 (written 1938 – 41).

114. Leo Lowenthal, "Biographies in Popular Magazines," in *Radio Research, 1942 – 1943*, ed. Paul F. Lazarsfeld and Frank N. Stanton (New York: Sloan, Duell, and Pearce, 1944), 507 – 48, 581 – 85.

115. Robert K. Merton, with Marjorie Fiske and Alberta Curtis, *Mass Persuasion: The Social Psychology of a War Bond Drive* (New York: Harper,

1946), 105.

116. Page DuBois, *Torture and Truth* (London: Routledge, 1991); Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (New York: Oxford University Press, 1985).

117. The intellectual pivot of debates about the stakes of mass communication research was long the botched effort to fuse the critical theory of Adorno and the empirical research of Lazarsfeld at the Princeton Radio Project, 1938 – 41. See Todd Gitlin, “Media Sociology: The Dominant Para – digm,” *Theory and Society* 6 (1978): 205 – 53; David E. Morrison, “Kultur and Culture: The Case of Theodor Adorno and Paul E Lazarsfeld,” *Social Research* 45, 2 (1978): 331 – 55; and Elihu Katz, “Communications Research since Lazarsfeld,” *Public Opinion Quarterly* 51 (1987): S25 – 545.

第六章 机器、动物与外星人： 林林总总的不可交流性

孩子们在一个入口看到自己的影子，十分害怕，老人对自己的孩子说：“孩子们，孩子们，你决不会看到比自己更加可怕的东西。”

——爱默生，《精神法则》

在一个更加适宜的天堂里，谁知道人体会如何膨胀又流向何方呢？

——梭罗，《瓦尔登湖》

人遭遇创造物却无法与其交流——这样痛苦的情景在 20 世纪的生活和思想中大大地增加了。时时处处遭遇交流的深渊——这是所谓现代性的必然后果之一。人们一直主张，把作为对话的交流用做治疗这一痼疾的药方，然而这个药方本身却常常就是那害人的病毒。按照亚里士多德的思想，虽然言语是人类独有的能力，“交流”却不是这样的。突出交流，把它用来描写我们彼此的生活，其后果是大堤崩溃，非人的滔滔洪水汹涌而入。

20 世纪交流面对的主要挑战，是人类与没有血肉之躯的存在物的接触。交流是我们与动物、电脑、地外生命和天使共同的东西。作为会说话并且会交流的存在物，我们显露出了与机械、兽类和以太的亲和力。这个观念再也不会尊敬昔日保护人类的那些形而上的屏障了。它很容易地把存在物的链条串联起来，从 DNA 到国际外交。问题始终是，我们这种交际的存在物已然成为什么样的创造物？“交流”的力量在于它能够拓宽人的互动，使人能够超越时间和空间，其哀婉之处正是它超越血肉之躯的形式。交流的应有之意是接触而不必触摸。打电话的时候，你指认一个声音的形象，这个形象是有血肉之躯的存在物。在“交流”的时候，交流者的身体不再拥有无可辩驳的个性象征或人格象征。我们的面孔、行动、声音、思想和互动，已经全部迁移到媒介之中；在没有得到我们允许的情况下，媒介把我们个性的标记撒播开来。交流已经成为脱离人体的东西。

更加准确地说，“交流”观念的兴起，是互动脱离人体的表征。^[1]这个观念的思想历程揭示了一段漫长的斗争，为的是适应一个人体已经外化

到媒介之中的世界。许多媒介已经永远改变了人神同形(*anthropomorphism*)的意义。本世纪经常辩论的话题，是媒介的宏观社会意义；这个意义与其说存在于经典的社会忧虑之中，不如说是存在于这些忧虑的重新分布之中，存在于我们作为个体和政体身上的重新安排之中。这些忧虑是：媒介对儿童的影响，女性的再现，政治的变革，大众文化的扩散。交流把我们放进与各种怪诞的他者——和自我——亲和的境遇之中。

当代的文化和辩论中都充满诸如此类的问题：交流如何跨越性别、国籍、种族、民族、世代、语言和文化的鸿沟。同样，“大众”、“公众”之类的集团主体，也给交流构成了特殊的问题。然而，尽管可怕，这些鸿沟仅限于人的世界。交流这个观念产生的背景，是人受到盾牌的保护或者是有中介的参与。既然如此，“交流”这个观念就吸引了新奇的冒险，与特别难解之谜的他者接触的冒险——这些他者有动物、地外生命、机器、文本，还有上帝。一句话，这些他者就是有智能标记或模仿智能的“存在物”。人体的在场和“交流”的相关系数越来越低，因此，新颖而怪异的“后选人”不请自来，参加我们交流的行列，这些不速之客开始于19世纪的幽灵，自第二次世界大战以来，交流更加形成燎原烈火之势。也许，交流是穿越边界的终极观念，也许它能够跨越物种、机器甚至是神的疆界。

围绕交流的论战有一个要害：人在宇宙中的位置。这是类人猿和电子人(*cyborg*)栖息的宇宙，胚胎和脑死亡者栖息的宇宙，天使和UFO栖息的宇宙，“原始”机器和聪明机器栖息的宇宙。^[2]“交流”这个字要求我们去思考我们与这些创造物的关系——每一种关系都是某一种“他者”对“人”的关系，而“人”是旧式的人的宇宙的中心——即使仅仅是考虑一个方面：它们的交流是不可能的，或前景暗淡的。既然我们每一个人现在是、一直是，或者即将是这样的创造物，交流就成为我们弄清一个问题的好的领域：人在存在物的巨网中处在什么位置。关于非人存在物——自然、机器、动物、地外生命的问题——常常被用来比喻社会性的他者；这些社会性的他者包括妇女、种族或性别上的他者、神志失常者、儿童、老弱、甚至是本人的自我。今天，“交流”已然成为执行“认识你自己”命令的最重要的场所。

治疗论者(他们想要用交流来建立更好的关系)和技术官僚(他们想要用交流来建立自己的体系)竭力压制这样一个真理：交流已经超越了人的形态。然而每一种新技术还是提出了对症治疗的问题。最古老的比喻老是在最新的技术中冒出来；正如本杰明所言，现代性总是征引史前史。最近，日立公司在《在线》(*Wired*)杂志上打了一幅广告，这是一份在技术文化的锋刃上冲浪的杂志。广告宣称：“许多科学家相信，可以开发传心

术式的力量,将其作为实用的交流工具。与此同时,我们推出这个供你选择的方式。”^[3]当然,死者仍然在这些奇怪交流者中处在最重要的位置。1996年,《纽约时报》一位专栏作家写了这样一段话:“我给纽约州马鞍溪的公墓打电话,得到这样的回答:‘这里是滨何公墓。如果你知道受话人的分机……’它竟然谈起了因特网!”^[4]

但是,与动物的神交(empathy)也许是同样古老的奇怪的感应。在本世纪,与动物交流的可能性,给卡通、记录片、政治鼓动和改革以及大量科学传统提供了灵感。同样,外星人给广播剧、电影、漫画、电视和小报提供了燃料,最迟从30年代起就是这样;而且,50年代末以来,外星人还给国际合作探索地外智能(SETI)的科学传统提供了动力。如何与文本(和上帝)接触的各种问题,至少在基督教新教世界中是有联系的;而且,这些问题成为诠释学奠基的问题——诠释学研究的,是在没有可能得到回答的情况下如何交流的问题。由于存在的大链条崩溃,“人”突然发现,许多有分别的东西本来就具有前所未有的相互渗透性。这些重要的分别是物种、机制、性别和神性的分别——曾经支撑人在地球上万物之灵地位的分别,原来是互相渗透的。我们没有认识到,非正常的东西和非人的东西,原来是给传播理论奠基的问题;同样,我们没有认识到,当非人的东西从镜子中审视我们时,我们却认不出这些东西。我们的两种失误都是包容的策略,是支撑我们身份的栋梁,可是这个身份竟然是危如累卵、岌岌可危的身份。

多种形态存在物的亲和问题,正是我们存在困境和政治困境的核心,在我们充满爱的生活中是这样,在萨拉热窝或卢旺达荒谬的暴力中也是这样。

多种形态存在物的亲和问题,正是我们存在困境和政治困境的核心,在我们充满爱的生活中是这样,在萨拉热窝或卢旺达荒谬的暴力中也是这样。追溯本世纪各种传播思想需要写一本书,但是上述关系问题是各种传播思想共同的问题。阿多诺巧妙地把政治问题和存在问题连接在一起:“我们常常遇到这样的断言:黑人、野蛮人、日本人像‘动物’,比如像猴子。这是大屠杀的要害所在……‘情感投射’机制决定:掌权人只能用自己的形象来看待他人,而不是按照他人独特的面目来看待

按照黑格尔的教导,承认他者不仅是一个简单的感知问题,而且是一个建立人的秩序的问题。断定我们与之交往的创造物的范围是一个政治问题,也许是最重要的政治问题。这个问题也许是本世纪的关键问题;我们把动物当做人对待,或者把人当做动物对待,就是这样的政治问题。多种形态存在物的亲和问题,正是我们存在困境和政治困境的核心,在我们充满爱的生活中是这样,在萨拉热窝或卢旺达荒谬的暴力中也是这样。

他人”。^[5]和阿多诺一样，我认为，对交流问题的思考，不仅能够训练我们如何看待自己，而且能够培养我们如何与他人共同生活。交流观念的长处是，它能够使我们不至于把上述问题分开来孤立地思考。20世纪传播理论的关键问题——既是哲学问题，也是道德问题和政治问题——是我们与他者的神交能够走多远多深的问题，是我们多大程度上能够接受这样一个观点的问题：“按照人本来独特的面貌来看待每一个人”。

接下来，我要简单地勾勒20世纪中后期几种极端的传播理论：关于机器、动物和地外生命的传播理论。我主张，现代思想中“传播”思想的深层伏笔，是我们与他者的冲突；它们是否能够进入我们的交流圈子，还是很清楚。如果要详细察看传播思想，那就不得不覆盖20世纪文学、哲学、艺术、戏剧、电影、政治、语言学、社会科学、工程学和自然科学的大量内容。我不得不恳请读者听我说一说。探究最奇怪的交流伙伴时，我的目的是说明，在最熟悉的环境中发生的奇怪的东西。

在一定的意义上，可以说，笛卡儿不仅是人类领地的建筑师，而且是使交流能力成为人类得天独厚能力的理论家；正是交流的能力把我们和动物及机器区别开来。他给人类划出的边界是动物和机器。更准确地说，对他而言，动物和机器是一回事。动物是精湛的自动机器；人体也是精湛的自动机器。在《方法论》一文中，他特别担心用机器来模拟人。他说，动物形状的人造自动机很容易欺骗我们，因为动物实际上就是机器；既然我们不可能用语言来检验它们——如果它们以假乱真——这些人造的动物就很容易冒充真动物。不过，形状像人又有人的情感经验的机器，总是可以用两种测试来检验的。“一种测试是，它们绝对不会使用语词或其他符号，像我们那样组词造句表达思想。”即使触摸某些地方就能够使一台机器发出一些语音，使它说出某些短语，即使它像说话的洋娃娃，它还是不能够“用各种方式组词造句来应答我们对它说的话，即使像智力最弱的人那样说话也不可能。”正如《斐多篇》所示，在对话中应答被认为是智力最重要的标志。第二种测试是，即使一台像人的自动机能够圆满地完成某些任务——甚至比人还做得好（笛卡儿举的例子是钟表的规律和精确）——它还是不可能对付各种各样的任务。如果用一套多样的任务来测试自动机，“你就会发现，它们不是用知识来行动，而只是简单地靠器官的趋向来办事。”笛卡儿认为，要一台部件充足的机器来模拟一切理性的能力，“在道德上是不可能的”。^[6]

对笛卡儿而言，这两种测试——言语应答和动作多样——也是人类和动物的分水岭。虽然有些动物如鹦鹉可以模仿说话，但是它们不能够“表达思想”。他不同意这样的观念：“动物会说话，虽然我们不懂他们的

语言。”人的理性在造化中无与伦比(严格地说,理性原非自然,而是神性)。“人体这台机器”和小虫、钟表处在同一科目层次上,“是由骨骼、神经、肌肉、血管和皮肤组成的”机器。^[7]在一次幻想的飞跃中,笛卡儿想像人体像行尸走肉,吃喝、没有脑子,是一台非常精密的机器;他说人体像机器,并不是要否定人体设计的美妙绝伦和精密准确。笛卡儿不像蒙田或图灵、达尔文或电子人文化,他根本就没有人与野兽、电脑、假人或机器装置进行交流的概念。他认为,倘若允许人和动物之间的疆界上存在什么漏洞,那在道德上是危险的,因为再也没有什么东西更加容易“使弱智的脑袋误入歧途,偏离德行之道了;倘若有人幻想,动物的灵魂与我们的灵魂性质一样,我们和苍蝇蚂蚁一样,倘若他们对身后之事无所畏惧、无所希望,那就很容易误入歧途,偏离德行之道了。”^[8]

笛卡儿的认识论——我们在洛克的身上已经看到的“理念”的观念——是他种属科目分界思想的重要组成部分。倘若理性世界只存在于理念之中,倘若(在生生死死的血肉生灵之中)惟有人类才有理念,那么,飞鸟走兽运动和呼吸的世界,就很值得怀疑,即使能被一笔勾销。他把内在性(interiority)作为检验感知和意识的标准,给屠杀或虐待无内在性的生灵开出了一个无需忏悔的处方。笛卡儿是现代化大军中的一员,这支大军忙于压制一个成分更加驳杂的传统:自我和宇宙感应的传统。显然,他是在反叛大行其道的万物有灵论和经院式的亚里士多德主义;这两种思想都断定万物有灵魂。^[9]到了19世纪,人兽之间的隔膜,人和机器之间的隔膜又可以呼吸渗透了。笛卡儿提出的问题始终在哲学中回响,一直到图灵(Alan Turing):你怎么区别人和假人?人类的区别性特征是什么?得天独厚的人类的身体扮演什么角色?机器和动物提出了相反的问题:图灵的机器没有活生生的身体却能够聪明地交流;相反,动物显然有活生生的身体,但是它们拿不出决定性的证据说明它们拥有和人类交流的意志。

6.1 图灵的测试与爱欲的不可超越性

没有一位工程师或化学家宣告,他能够生产一种和人的皮肤没有区别的材料。

——图灵,“计算机与智能”

在现代思想文化中,人与机器的关系是痛苦的,不仅是因为工业或电脑,而且是由于笛卡儿和帕斯卡(Blaise Pascal)。图灵所提的问题——如何区别人和机器——是尼采1874年就提出的问题。^[10]穆勒猛烈抨击汉密尔顿的哲学,仔细探索人是否能够变成自动机的问题——这个问题也许

超越了生物学的意义，因为穆勒的经验是严格功利主义的经验。在近年的通俗文化中，自动机、恶毒的电脑（Hal in 2001）、密友（R2D2 in *Star Wars*）、机器人（*Star War: The Next Generation*）中的数据指令长、复制人（*Blade Runner*）比比皆是；人体与控制系统连接既危险又让人兴奋。所有这一切都促使我们去反思数字文化、智能、人体的体现、性别、政治秩序等问题，促使我们去反思人的存在的模糊边界问题。^[11]

图灵 1950 年发表的文章“计算机与智能”，是思考机器和人交流的经典之作。文章开头说的是“模仿游戏”或猜谜游戏，令人奇怪的是，其主题是两性差别。在游戏中，第三者要能够分辨男人和女人，游戏中的女人以本色参加。“为了避免说话的调子有助于提问者猜出性别，第三者的问题必须用文字的形式，最好是打字。理想的安排是用电传打字机，在两个隔绝的房间之间传递信息。”第三者的任务是远距离交流中熟悉的任务：分辨清楚一个并不在场的人体。在这里，图灵使经典的唯心主义实验剧本死而复生：这是两个互相隔绝的房间，参加游戏的人不能“现身”。不过，图灵做实验的地方是剑桥大学，这是英格兰著名的研究以太和物理的重要基地。且不管这个遗产对他有何影响吧，他把两个人安排在两个“防止心灵感应的房间”里，以杜绝任何细腻的交流；他要参加实验的人写字——打字而不是手写——不受到影响。这种安排“防止提问者看见或触摸竞赛者，也听不到他们说话。”^[12]

图灵杜绝了用视觉、听觉和触觉来了解另一个人体的情况。他只使用不能泄露任何手写信息的话语，仅此而已。这个游戏表现了巴特勒（Judith Butler）所谓的性别麻烦的原始场面：在图灵富有原创性的实验中，性别完全是一个话语类别，而不是肢体的类别。^[13]其目的是发现身体退出媒介之后留下了什么痕迹。和库利的方法一样，这是幻想没有身体的交流，只把智能本身作为惟一有意义的因素来考察，了解这种智能的惟一方式，是看它在对话中应答的能力。参加游戏的人之间的联系，不是靠肉体证人的媒介或透露信息的媒介，比如电话（提供人声）、电影（提供体态）或手写的书信（泄露手写人的特征），而是用电传打字机。在这场实验中，图灵压制一切人体的体现，以便去测试：在只有话语的情况下，人体的独特性是否明显。就像诺卿博士（Albert von Schrenck Notzing）检查灵媒埃娃（Eva C）使用的柜子，以防止她使用暗藏的道具一样，图灵在交流线路的另一端控制达到人体的信息，以便显示灵通物，而不是显示其对立面——智能。和丁尼生一样，图灵想要的是一种“鬼魂对鬼魂”的交流。“没有一位工程师或化学家宣告，他能够生产一种和人的皮肤没有区别的材料。”必死无疑的人体和智能没有关系。后来，他又排除了生产智能机器人的

可能性。他说：“当然，我希望并相信，人们不会用大量的精力来制造极像人却没有智能特征的机器，比如形体上像人体的机器。”^[14]和人体同形的情感应该在禁止之列。他这场实验的目的是要证明，机器和人不能做的东西是没有必然联系的：“我们不会因为机器不能在选美比赛中大放异彩而惩罚机器，也不会因为人和飞机赛跑败下阵来就惩罚人。”一个类似的标准把人和机器区别开来：“我们想把自然出生的人从机器中排除出去。”^[15]他甚至想禁止克隆技术，使之不能用来生产聪明的机器；生产聪明机的工程师全部应该是同一个性别，以便防止他们之间的任何自然的繁殖。对图灵而言，肉体美与智能丝毫不搭界（这个主张使他和《斐多篇》中的苏格拉底大不相同）。自然与美（Physis and Kallos）——生、死、美——必须排除在这场游戏之外。

图灵关注的是把“人”从宝座上拉下马，至少是要打破机器与动物之间的界限，尤其是要打破我们所谓独一无二的互动能力和应答能力。他是摧毁边界的人。他贬低神学对聪明机的批判，神学的批判是：上帝给男人和女人以灵魂，不给动物和机器灵魂。这里有两个问题。一个问题是动物的贬低；图灵要的是连续性，而不是有灵魂的人和无灵魂的机器之间的一刀切。另一个问题是，在制造机器的时候，正如生孩子一样，我们为什么不能和上帝合作，“给上帝创造的灵魂以安居之所”呢？显而易见，他并不重视神学对聪明机的反对，而是用自己的方式来批驳聪明机。“我们喜欢相信，人在某方面比上帝创造的其他东西优越。”他引用一位批评家的话说，他要求机器“能够根据感觉到的思想感情写十四行诗，写协奏曲，而不是靠碰巧落地的符号来创作”，然后才能承认这台机器有智能。这个要求把真正的交流永远排除在交流——交流者感觉到的思想感情——之外。图灵没有时间搞招魂术那一套神秘的实体。他搞的是实用主义。他主张，倘若共享的意识是成功交流的标准，那么，交流就是不可能的，而且我们会因此而陷入唯我论的泥潭。^[16]相反，我们所知道的一切，都是在互动的光天化日之下发生的。

此外，图灵知道，我们说的话，很多都是“碰巧撞上的符号”。既然机器能够模仿人，人也就能够模仿机器。他提到一个老师辅导用的测试，叫“口试”（viva voice），目的是要“弄清楚，学生是真正理解还是‘鹦鹉学舌’。”^[17]长期的教学经验告诉他，机器并非惟一能够模仿智能的东西。说话人身体在场的时候，并不能够保证他的内在性（interiority）就真正调动起来了。

图灵的实验把看不见的东西当做相同的东西。可以用考试的办法来检验聪明机是否有智能：看第三者是否能够分辨两个被藏起来的人。身

体的暗示隐藏在机器里。他这场实验是一种民主的狂想曲，是严格的民主；和贵族政治相对，在民主制度下，出生门第并不重要。他给我们演示的交流，仿佛身体并不重要——这也许是合理的乌托邦，在这个避世的世界里，图灵的身体和性喜好显然是重要的，也许是太重要而令人痛苦。“处于离散状态的机器，靠电传打字机传递信息，这像他自己生命的理想状态。在他的生活中，他的理想是自己一个人待在一间屋子里，只用理性的观点和外界交流。他这场实验，是完美的自由派穆勒的体现。”霍吉斯(Hodges)很有说服力地阐述了自己的反对意见。他说，图灵“没有直面这个问题：认真的说话也就是在行动，而不仅仅是发出一连串符号。”人的言语超越了解决迷团的智能，因为智能总是和体现思想的行动的可能性联系在一起的；伦理、性、政治、生命和死亡之所以远离机器，其原因就在这里。倘若对上帝的畏惧是智慧的开端，倘若一切哲学都是弄清如何死亡，那么，机器就难以表现出人从机器的不足中提取出来的力量。图灵继承了剑桥大学研究心灵在媒介中相会的传统；这里研究的媒介是没有受到非人体形态污染的媒介，无论是逻辑、数学、以太或传心术的媒介。他“没有去攻克交流的难题，也没有探索心灵在社会和政治世界中的物质体现。”^[18]实际上他认为，信息的渠道是可以互相转换的，我们可以用他对凯勒的分析为例。他贬低媒介令人叹为观止的体现力。“交流”的观念使他把电传打字机和有生气的人的存在画上等号，他把二者当做一对幽灵。他把远程传送来的代理及其肉体的源泉画上等号。正如基特勒所云，“在图灵的游戏中，所谓人及其模拟是偶合的。”^[19]

物化机器之中的人体，是现代传播的核心之谜。物化的灵媒如埃娃和物化的媒介如广播，都试图把肉体推向前台，以证明实现了真正的接触。图灵的设计是借用计算机器来模拟人的智能，他走的是相反的路子：隐藏不能复制的皮肤去揭示机器中的幽灵。他用极其精简的方式来表述主要的问题——在复制媒介的过程中人体是否在场的问题。他给我们提供的几乎是涂抹了神化色彩的叙述：他叙述的是人类和身心延伸技术系统的关系。他预计到数字时代的来临：一切交流都被转换成离散(discrete)的单位(这里所谓离散有双重意思，既是不连续的 discrete，又是慎重的 discreet：既是接通信号 on signal，又是脱离信号 off signal；换句话说就是得体地把隐私隐藏起来)。他参与的工作，是把存在的伟大链环改写为信息密码，这个过程开始于包括“遗传信息”的DNA密码，一直到有些人至今渴望的世界信息秩序。

总而言之，图灵对作为交流保障的意识发起的攻坚战，是令人钦佩的；然而，他把爱、吸引力、爱欲和死亡等掩盖起来的做法，却麻烦不少。

他相信没有差异的复制品是可能的；他之所以没有兴趣去复制皮肤，就是这个原因。他的实验中有一个缺失的环节——考虑用人工智能复制人的整个文化复合体，是对他者的渴望；按照黑格尔的说法，这是使人从动物界上升到意识之乡的动力。正如吸引人的神秘谋杀案故事一样（图灵实验也是这样神秘的故事），参加测试者的身体是隐藏起来的。在这个意义上，他的实验中的受害者是“人”。

相等物体的可分辨性

卡夫卡、本杰明、博尔豪斯这样的神秘哲学家知道，复制一个东西的时候，总是会余下一些没有被复制的成分。有一些边界上类似肉体的东西漏掉而没有复制出来。机器难以模仿的正是人的不足之处，而不是人的理性。^[20]图灵认为，“人体的形态”对交流无关紧要，人之无能与缺陷，也许正是我们敢说的真正的接触。到19世纪后期，不“亲临”“现场”而“露面”，已经是可能的了。由于具有记录功能和发送功能的媒介问世，复制的原理进入了人性的范围。

本杰明的名著《机械复制时代的艺术品》，有一部分是对复制的形而上分析。他认为，对艺术品的复制剥夺了艺术品的“光环”。这种光环是同时在眼前和在远方呈现的效果。他这个著名的“光环”本身就难以捉摸：“光环”是“对距离的特别感受，无论这个距离是多么短”。^[21]复制品缺乏原作的冲动和危险。原作具有的是独特、持久和鉴定的传统，这使原作成为连续不断的历史的承载体。韦登^①的“女士肖像”的复制品，看上去可能和原作一模一样，然而只有原作的表面才有裂纹，只有它才挂在华盛顿的国家艺术馆。其光环附着在时空中独特而难免损坏的物体之上，画布与画框仅仅是偶然的承载体。“蒙娜·丽莎”藏卢浮宫；T型衫上印的“蒙娜·丽莎”栖居在迥然不同的实在的世界里（可以穿，可以浸透汗水，可以洗），因此它不会受到禁令和“修补”的保护，因为神圣的瑰宝才会受到这样的保护。^[22]一件艺术品就像是有生命的血肉之躯，它拥有一个独一无二的、不可取代的躯体，一旦离开这个躯壳，它就不可能不在某种意义上死去。^[23]本杰明爱恨交织的分析久负盛名。他认为，他给艺术发现了一个新奇的地位：终极的不可复制性。因此他认为，他这一发现使人从艺术品神圣光环的政治压抑中解放出来。艺术品的形式可以复制，但是其独特的历史是不能复制的。真品的检验不是其辉煌而无处不在的可复制性，而是在她本身的不完美中。必死无疑性和历史真实性取得了新的地

^① 韦登，Rogier van der Weyden，1399—1464，15世纪佛兰德斯画家。——译者注

位，成了真实性的故乡。光环存在于指甲和耳垂中，正如弗洛伊德、福尔摩斯和莫雷利^①之所见。

假定某种新奇的工艺流程可以在分子水平上去复制“蒙娜·丽莎”——从画布、颜料、和画框各方面去复制，包括年代、化学品、温度和湿度引起的变化等方面去复制——而且效果是以假乱真，一旦换位就分辨不出来。尽管如此，这两件作品根本就不可能具有同样的意义。一件作品使人探究那迷人的微笑，另一件作品使人惊叹那巧妙的技艺。一个引导我们穿越那富有感染魅力的时空距离，回到达芬奇的时代；另一个使我们赞叹自己的技术威力。复制品是机巧的奇观，而不是动人或迷人的艺术品。它仅仅是模仿，而不是表达。我们不渴望知道谁搞的复制；它不能支持拉开距离触摸的玄想。它们对观赏者的吸引力是不一样的：前者是时光的旅行，后者是发呆的凝视。一个适合卢浮宫，另一个适合迪士尼乐园。几乎没有会围绕这两件作品的制度性命运而产生意见分歧。这就说明，我们在对待作品的精神方面，是多么的看重形而上的东西，这实在是非常得体的。文化显然不仅仅是运动的方式；本杰明提醒我们注意文化细腻的本体；他要我们注意文化自身的敏感，哪怕是细微的变化。

博尔豪斯在“梅纳尔，新《唐吉诃德》的作者”一文中，提出了同样的观点。20世纪初法国印象派诗人梅纳尔学习骑士风度，改宗天主教，研究17世纪初期的西班牙语，他的一切努力都可以归结为一句话：不看唐吉诃德而重写唐吉诃德。^[24]他呕心沥血，终于写了几段，逐字逐句地和原文对照。^[25]但他只能够写出几段。这个事实说明，不同历史时期“可以写出”不同的版本。虽然他根据历史主义的原则做了一切该做的事情（全身心地泡在相应的资料、心态、语言里），甚至到了逻辑上荒谬的程度，他还是不能够“按照历史的本来面目”写历史。历史主义在此受到批驳：他写出了偏离原作的等值物。正如故事中的叙述者所说，虽然两部作品“语言上相等”，然而梅纳尔的片段和塞万提斯的原作比较，“几乎是无限地丰富细腻”。1609年文学中繁华的东西（真实之母是历史），又以新的面目在马

^① 莫雷利，Giovanni Morelli，1816—1891，19世纪意大利艺术批评家。——译者注

克思主义和实用主义的年代回荡。判别两件作品的历史语境，决定了它们的参照和共鸣。这个20世纪的复制品是精心的重建，而不是自然的流露，因此它值得从新的角度去鉴赏。

无论这个复制的版本比原作是更加丰富（梅纳尔的《唐吉诃德》）还是比较差（迪斯尼乐园的“蒙娜·丽莎”），文化载体的意义不仅来自于可以复制的东西——原来的模式、符号的含义或言论的力度——而且还来自于一整套关系，历史、时间和地点的关系。相等的物体不会绝对相等。正如克尔恺郭尔所云，重复是不可能的。和图灵的实验不一样，两本《唐吉诃德》的诞生，是因为它们可以有不同的解释，甚至是由于它们有不同的实质。一部作品富有历史的质感，萦绕着幽灵和传说，另一部作品则需要戴上一个光环。

也许，我们应该用图灵的测试来检验两幅“蒙娜·丽莎”和两部《唐吉诃德》：去掉作品上画家和作者的说明文字，让没有偏颇、不知内幕的观者和读者来判断，看他们能不能分辨这两个“版本”。显然，谁都无法分辨出来。倘若两个“版本”永远混淆，我们就会置身可怕的境地：博尔豪斯笔下的绘制地图人，他们搞出了一幅和帝国版图一样大的地图。^[26]但是，图灵的测试有这样一个预设：我们对“蒙娜·丽莎”历史和《唐吉诃德》具体表现的了解，应该和我们的鉴赏无关。而且，图灵的测试还想剔除物体的吸引力和我们对物体的了解，不把知道的东西作为交流的因素。他的雄心是要让人的智能的复制品无法区别。然而，不可能复制完全相等的副本这个道理，同样适用于人。爱欲是一个人体对另一个人体的关系；图灵想剔除的因素正是建立在触摸隐蔽物之上的鉴赏力。由于他想剔除人的优势所具有的魅力，而这个优势又建立在我们对人体形态深厚的激情之上，他就落得自己意想不到的结果：再次确认人神同形论是不可避免的，这个人神同形论是我们互动的动力。他这个测试想假定爱欲无关紧要。然而，被他压制的东西又回过头来。结果，他人的肌肤、面孔和身体绝对不是无关紧要的，至少在我们与朋友、爱人和家人互动的时候不是无足轻重的。图灵的幻想比较民主，它给社交的模式留有余地；在这个模式中，参与者的身子、四肢、热情与其表达机会，并没有必然的相关性。但是，人生不应该全是政治，而且爱情绝对不民主，永远不民主；爱情通常是部分疯狂的。（吕西阿斯的错误是，他幻想爱可以是不温不火的。）

把交流设想为复制一个人的意思，必然会导致许多分歧，就像梅纳尔重写《唐吉诃德》会导致分歧一样。招魂术传统的交流，是超越身体让幽灵联系；相反，20世纪的“交流”是让远程的人体接上纽带。招魂术传统的错误是预设莱布尼兹(Gottfried Wilhelm von Leibnitz)所谓“不可识别物的

相等性”。莱布尼兹认为，如果两个实体的属性相同，那就应该被认为是同一个实体，因为空间是共存实体的记载场（他的空间观是关系性质的，和牛顿的空间观对立）。两幅“蒙娜·丽莎”实际上应该是同一幅画，因为没有任何东西（除了文字说明之外，如此之多的意义依靠如此之少的东西）可以用来识别这两幅画。类似的原理也隐藏在招魂术的背后。自我和精神的代理应该相同，所以跨距离的交流不必要身心的延伸。毕竟，天使就是它们的精神代理。交流的梦想，是相同心灵协调的梦想。然而，发送和记录的媒介在母本和副本之间打造除了一个模子，因为这两种媒介无意之间揭示了副本失去的一切：出生、历史和死亡。代理可以成为母本即自我的竞争对象。搞招魂术的人忽略了这个事实：幽灵突出了迄今为止被忽略的母本的偶然性——否则幽灵就会庆贺灵的外质（ectoplasm），庆贺脱位的肉体。

“不可分辨物的相等性”这条原理，也许是基督教吸收犹太神秘哲学的特征，莱布尼兹对此有兴趣。这条原理肯定是基督教一个悠久传统的特征：精神比字面意义重要；它也是天使内在性的特征。相反，卡夫卡、本杰明和博尔豪斯的犹太神秘哲学版本，却主张相等物体的可识别性。在母本和副本之间，总是有一道无限的鸿沟。诸如此类所谓的副本有卡夫卡小说《邻居》中的声音，本杰明的文章“机械复制时代的艺术品”中的照片，还有梅纳尔的《唐吉诃德》翻新。母本和副本之间的差异无所不在，即使——或尤其——两个一模一样的版本存在，在相等物体的空间之间，否定相似性的调皮的天使以爆炸性的速度增长。

6.2 动物与非人生灵的感应

把动物作为主要对象来思考人类的际遇，也许比用天使更加适合。一般来说，动物物种之间的障碍总是最容易渗透的，至少在想像中是如此。假如我们相信黑格尔的话，伊甸园就是一个动物园。^[27]这里的第一件事情就是给动物命名，亚当和夏娃几乎没有遇到任何困难就能够和一条蛇交流。从人类文化中普遍存在的图腾崇拜来看，显然长期以来，动物就是人类自我界定的镜子。从亚里士多德以来，动物社会始终是政治理论有趣的比喻。^[28]古希腊人，后来的哲人希勒、马克思和阿伦特都认为，动物有社会（同种的合作），但没有政治（正确行动的集体决策）。在犹太—基督教的传统中，与动物交流的能力和智慧及圣洁携手并进：比如所罗门和圣方济各·沙勿略^①。长期以来，动物就用来比喻他者，而且用作给

^① 圣方济各·沙勿略，Saint Francis，耶稣会创始人之一。——译者注

人治病的实验动物。蒙田写过这样一句话：“罗马人习惯看屠杀动物之后，又开始屠杀人，屠杀角斗士。”^[29]动物的境遇长期被用作治疗人类疾病的政治隐喻，并成为奠定动物权益保障运动的感伤情绪。

然而，到了 19 世纪后期，识别动物交流的科学努力才开始出现——达尔文、埃斯皮诺斯(Espinas)，在一些不太精明的研究中，有时甚至到了热闹而尴尬的地步。据说，一匹德国人养的马，叫聪明的汉斯，会用敲马蹄的次数来做简单的算术——这种交流方式和招魂术里敲柜子的响声不无相似之处。后来才揭穿，原来它是根据主人的表情和肢体语言来停止敲击。它的所谓智能纯粹是模仿。聪明的汉斯的综合征，成为动物研究中喜欢引用、要人谨慎的故事。这也是卡夫卡的担忧之一：他者的表演只不过是自我的表演或投射。聪明的汉斯提供了错误交流的经典剧本：一场顺利的互动到头来对参与者的意义各有不同。他者的内在性隐蔽的地方，投射、他性、腹语的问题就很尖锐(正如在一切首次邂逅中会遭遇到的问题一样)。当共同的记忆比较少时，引起严重误解的潜在可能性是多方面的。正如蒙田所云：“阻碍它们(动物)和我们之间交流的缺陷，除了它们的之外，为什么就不可能是在我们这一边呢？”^[30]

在 20 世纪，凭借丰富的动物行为学(这是穆勒为研究人的特征在《逻辑体系》中首创的一个术语)研究传统，在破译动物交流密码方面，我们已经取得了很大的成就。这方面的遗产有：洛伦兹对鸭子的研究；弗里希(Frisch)对蜜蜂的研究；马勒和哈特肖恩(Marler and Hartshorne)对鸟类歌唱的研究；廷伯根(Tinbergen)对海鸥的研究；霍尔多布勒和威尔逊(Holdobler and Wilson)对蚂蚁的研究；古德尔、萨维兹-伦堡和普里马克(Goodall, Savage - Rumbaugh and Premack)对猿类的研究；黎利(Lilly)对海豚的研究；巴提森、塞博克和哈拉维(Bateson, Thomas Sebeok and Haraway)就动物行为提出的一般的学说等等。塞博克研究“动物符号学”，他把解释动物交流密码比喻为密码破译专家的工作。他说：动物符号学家“接受并非动物有意送给他的信息，最初他浑然不知用什么转换规则去理解”。^[31]在截获到的文本中，有一个大家比较熟悉的诠释问题。“交流”的观念允许我们避开不能接触的问题，因为这些问题成为比较重要的问题。莫里斯(Charles Morris)1946 年说过：“所有的讨论归根到底就是这样一个问题：语言是否是人类独有的。这个问题在一定程度上是术语问题；倘若‘语言’和‘交流’同义，毫无疑问，动物是有语言的，”^[32]在信息论问世的前夜，他提出了一个不管物种界限的‘交流’观念。在这个实用主义的时刻(他身上的实用主义常常被实证论遮蔽了)，他作了这样的总结：“连续性和非连续性一样，都是千真万确的；人类和动物的符号-行为的相似性

和差异性都是千真万确的。”^[33]就像在梅斯梅尔催眠术和传心术中一样，交流这个观念比语言或言语的观念松散，也具有更加深刻的非物质性；这使它走向更加难以名状的空灵和模糊。

我这个故事不是说，过去给“人”的定义是人交流的能力，也不是说现在日益拓宽的人和非人的“他者”对这个定义提出了疑问。相反我是说，所谓“交流”是对这个危机的适应或这个危机的症状，这个观念容许不在场的接触，这种接触对交流者（动物、人、机器）的身体形式不偏不倚，甚至对生物体本身也不会挑拣（如捕捉住了死者的照片或具有“记忆力”电脑）。19世纪把人推向动物性和机械论（animality and mechanism）；它的预设是，机器可以获得人的功能（说话、记忆），人与动物之间的智能和形态隔膜（儿童时代和童话故事中的隔膜都很薄）越来越容易渗透。倘若图灵的实验是把有机体藏在机器里的话，动物交流的任务是在不同形态和物种的身体中寻找同类的智能。这个任务是寻找其中的契合——不偏好人自己的契合。“交流”给我们提供人类的一种形象，这样的人不是在本体论阶梯上处于野兽和天使之间的人，而是在生物网络和信息流线路中的一个连接点。

研究动物交流的文献可真是汗牛充栋。我只能把它放在20世纪人与动物的交流范围内，并只从总体上加以论述。与动物交流的智能问题，是研究外星人智能的试探媒介；外星人智能似乎缺乏内在性，就是说，这样的智能不会接受我们研究他们的媒介——这里的问题和接触自然相似，和接触死者也相似（我们与自然和死者共同生活，而不是与之交流）。这里的挑战是，我们要排除我们人的形态，以便承认一个不自觉的他者性。维特根斯坦告诉我们一个更加无情的道理：即使一头狮子会说话，我们也是听不懂的。这和流行的观点背道而驰。流行的观点直率地把人事投射到动物身上，反映在家畜、童话和图腾崇拜上。维特根斯坦这个观点和图灵的实验也是对立的；图灵偶尔不去上他的课，以表示和老师的意见相左。图灵的观点是，理解来自于符号操作能力，同时又来自于共同生活或共同体的实践之中。我们要生活在狮子的肚子里去体会它的生活形态，才能够理解狮子说的话。

动物行为学研究清楚显示，昆虫、鸟类、有蹄类、猿类和鲸类使用复杂的信号系统；也揭示了大量令人惊叹的跨物种纽带和关系。然而，那个感情色彩很重的“交流”问题，恐怕永远不可能得到满意的答案。这个学科的整个工程，是寻求一个最低限度的界限空间，让人类这一半对话能够与我们想像中的动物那一半对话衔接起来。如果我们的研究仅限于人与动物能不能合作完成许多任务，那不紧急；而且答案也明显。“交流”的缺乏

从来就没有阻挡人与动物的共同生活。除了“交流”之外，人与动物的关系还有两种模式：千万年利用动物的模式和历史略短的养宠物的模式。这两种模式是人两种特征的外在投射，也就是支配和爱惜感情的外在投射。

我们和动物交流的梦想有一个驱动力，那就是黑格尔式的魔力，是获得承认的渴望，是贝尔在电话试验成功时说的第一句话：“华生，我要你过来。”没有一种动物能够站起来说，我要你承认我，我是你的，你能够抓住我。这个梦想是关于异类智能的梦想，它向我们开放，给我们关爱。不过，友谊的象征已经足够，我们不必需要灵魂的接触。苏格拉底《斐多篇》(259a-b)关于蝉鸣的一段话说得好：“如果它们看见我们说话，我们又围绕着它们说话，好像它们是猿类一样，它们会很高兴，会立即把神能够给血肉之躯的恩赐送给我们。”正是因为认识到交流的不可能，所以才产生了神的恩赐。

1873年，威廉·詹姆斯看到巴纳姆^①动物园中的大象和老虎。他写下这样一段话：“我绝对不希望与它们产生真正意义上的感应。缺乏这样的感应，并不是缺乏同情——那是人类生活中畸形的、令人厌恶的东西。它们的存在令人惊叹，以至于你想在一定程度上与之共享、与之合作或与之共谋。因此，它们的异类性使你理解世界的意图发生混乱——与此同时，它们绝妙的存在使你的克制和道德产生动摇；在克制和道德的心态中，你会说，生活的真正意义是我的行动。伟大的生命世界，与我的行动无关的世界，是活生生的世界！”^[34]面对非人类的生命，詹姆斯既感到不可能与之接触，又渴望与之共享同类的情谊。他没有在动物的面前吹嘘人的知识，而是哀叹其不足。面对他者性而感到震惊时，他希望以非知识的方式与动物共享——分享、合作、共谋。他能够看到，人与动物之间出乎意料的契合，摧毁了人在知识上的自大狂。他继承和发扬了这个传统。^[35]这是爱默生奠定的传统。爱默生说：“我认为我们实际的知识价值是很低的。你听墙里的蚂蚁，看篱笆上的蜥蜴、脚下的蘑菇、树桩上的青苔。从感应的角度说，从道德上来说，我对这些生命世界知道多少呢？”^[36]超验主义的思想本能地感应到人与非人神秘的亲属关系。“田野和树林给我的最大的快乐是，它们暗示人与植物之间存在着一种神秘的关系。”^[37]梭罗在《瓦尔登湖》中说，晚上我像玉米。他问，我不是和土地互通消息吗？人不是一团化冻的泥土又是什么呢？我自己难道有一半不是植物的形态吗？和非人世界的感应是我们要接受的道德教育和审美教育，也许我们

^① 巴纳姆，P.T.Barnum，1810—1891，美国著名游艺节目经理人。——译者注

可以用它来代替迫切渴望交流的思想。

6.3 与外星人的交流

我绝对不相信，人类的经验是宇宙最高形式的经验。

——威廉·詹姆斯，《实用主义》，第8讲

长期以来，人类就幻想和高于或低于自己的智慧的生物接触，这是全体人类的渴望。20世纪之前，许多哲学家对其他世界的居民，抱着浓厚的兴趣。然而，和我们与动物交流的情况一样，到了19世纪晚期之后，与地外存在物的经验接触的梦想，才成为科学的研究的对象。^[38]现代人对无意之间产生各种虚幻另类（神、鬼、天使、吹牛怪人、巨怪、水精灵等各种各样的精灵）的幻想发起了攻击，这场攻击的领军人物有马克思、费尔巴哈（Feuerbach）、尼采和弗洛伊德。此后，科学用另一种方式作出补偿：谋求与客观的他者进行接触；这些客观的他者有动物、外星人、“原始人”和无意识。在研究地外智能的过程中，犹如在动物研究中一样，科学家用各种策略去超越难以避免的单向传播。我们收到的任何信息都必须证明对我们自己的虚构具有免疫力。帕克20世纪30年代写了一篇独白《等电话》；正如这个故事的女主人公一样，我们正在焦急地等待来自这些他者的电话。与外星人接触的追求，突出说明启蒙思想的辩证关系；说明在最世俗的追求的核心中，始终存在着神话。更为重要的是，这是一个不再痴迷的宇宙中存在信仰的比喻。

搜寻地外智能（SETI）是国际科学界的努力；自20世纪50年代以来，它命途多舛。这恐怕是20世纪后期最持久的研究交流——包括交流和交流失败——的努力。^[39]这项工程有一些预设的前提：光速的知识、宏观距离的计量、无线电波的发现、从噪声中分检信号的手段（比如密码破译学和信息论）、高速运算的计算机、突破自己认知框框去触摸他者的强烈愿望，等等。这方面论文的题目，给我们讲述了一个惆怅而凄婉的故事。这些标题有“地球之外有谁呀？”“我们孤独吗？”“让我们邀请不速之客”“谁在那儿？”“我们还在听”“收听地外的信息”“你听见的下一个声音”，等等。在这些文章中，地球人都被描绘成帕克故事中那样的女主人公——心灵孤独的小姐。SETI的文献——无论科学的还是通俗的——满纸都是对交流的研讨。它不仅是理解外层空间无线电报的工程，而且是探究地球上交流两难困境的反映。这是一片沃土，我们在此探索跨越宏观时空储存和发送能力的哲学后果。也许，我们之所以对与外星人的交流感兴趣，那是因为我们本来就生活在陌生难懂的交流和通讯之中。凡是

有一台收音机和电视机的人，都有了一架时间机器，一台远程探索陌生存在物的设备。

星际交流受到天文鸿沟的困扰：一想起就使人脑子发麻的距离，从4光年到数以十亿计光年的距离；从我们的呼唤到人家回应所需要的时间，也许是地球人数千代的时间；频率变化的多普勒效应，时空的扭曲，宇宙尘埃和气体引起的信号弥散；在与我们交流的他者中，很可能有与我们迥然不同的他者，他们的数学，他们在时间中的存在，他们的身体很可能与我们迥然不同。他们的奇怪之处，可能会使一切希奇古怪的东西相形见绌、羞于启齿。也许他们的计算方式是非理性的，也许他们交流的不是靠感知的信号，而是靠存在的方式。他们送来的信息，我们也许从来就不知道是信息。他们的密码也许就像我们的自然界。蝉鸣也许是他们发送给我们的信息。对宏观计量或微观计量，他们也许很灵敏；对我们的感官和头脑来说太粗糙或细腻的物质，或许他们也很灵敏；甚至他们的时间尺度，也和我们不一样。他们的这一切可能会非常古怪，以至于不可能与我们接上关系。假如说，我们连狮子的话都听不懂，我们又怎么能够听懂外星人说话呢？既然是跨越如此令人绝望的距离，任何交流意志的证据都可能没有充分得到确认，因为这些证据受到各种不同解释的影响。^[40]

地外交流显然说明，远程交流总是来自过去的东西，它比其他的交流更加明显地说明这个情况。我们收到的任何遥远星球送来的“信息”，都来自于一个早已消失的时刻。假定我们接收的从大角星附近发送出来的无线电信号——这个星球离我们大约38光年——我们听见的信息已经是那里的智慧生物38光年前发出的信息。接收者的“此时”就是发送者的“彼时”。与星际世界的交流是一种考古发掘。我们的对话联系将是非常不同的。寻找地外智能的研究，夸张地说，揭示了19世纪招魂术业已知道的东西：远距离交流和与死者的交流的统一性。

实际上，19世纪的心灵研究，就相当于20世纪的地外智能研究。在这两种研究中，非常受人尊敬的科学家参与的研究，在流行文化中泛滥，又被人视之为轻浮。他们研究的题目是幽灵和外星人。这两种研究都利用现存的通讯技术。我们已经看到，心灵研究的构想很大程度上得力于电话、电报和无线电；地外智能的研究是这种无线电幻想的最新的进展。1959年，德雷克(Frank Drake)发起奥兹玛(Ozma)计划。这是偷听或收听遥远文明广播的首次尝试。这位地外智能研究的资深科学家，把我们给遥远世界发送出去的信息比喻为“星际传真”。^[41]心灵研究和地外智能研究都面对浩如烟海的数据资料；具有讽刺意味的是，这些东西又得不出任何结论。然而这两种研究都希望，和他者的接触是可能的。两种研究的

对象都是人最痛切的关怀：哀悼、宇宙中的孤独、与死者和远方的接触（心灵研究）、与外星人和远方的接触（搜寻地外智能）。两种研究的驱动力都是相信他者的存在，然而又没有能力确保与他者的联系。两者都幻想，宇宙中响彻各种会话的信息，可是我们却由于这样那样的原因而窃听不到。两次担任美国航空航天局（NASA）主任的弗莱彻（James C. Fletcher）积极支持地外智能研究（SETI）。他说：“我们应该着手收听银河系中其他文明的信息。这里肯定充满了各种声音，用各种语言呼唤的声音。”^[42]两种研究都提出了具有创新精神的方法论，以期从静电中分拣出信息，从噪声中分拣出信号。传心术的研究是随机化设计的源泉；实验者可以对任何秩序（比如对扑克牌的排列顺序）都毫不知情，目的是要完全杜绝无意之间与自己的无意识合作。^[43]同样，信息论和密码学使搜寻地外智能成为我们可以理解的东西。莱姆（Stanislaw Lem）把善于统计的数学家作为小说《指令长的声音》（1968）的主人公，这是恰如其分的。小说写的是搜寻地外生命，里面有一封来自外星人的信无法诠释，这个文本是超越一切已知关系的东西；小说冥想的文字浓墨重彩、令人晕眩。^[44]两种研究产生的方法，都足以控制我们对秩序的热望，限制我们在随机性或他者性上强加的意志，限制我们在轻信方面的过分热情。

实际上，心灵研究和地外智能研究之间存在着历史的联系。19世纪90年代，洛奇论述无线电具有强大的力量，能够使远距离的头脑直接联系。后来他积极从事心灵研究，而且显然是构想把无线电用作天文探索的第一人。他努力识别太阳发出的无线电波，但是利物浦的电气干扰太严重——可能是街上有轨电车的电火花太强烈。^[45]他对心灵研究的呼吁，同样适用于地外智能研究。他说：“显而易见，这个结论（生者与死者的鸿沟可以弥合）要么是愚蠢和自欺欺人，要么是对人类极其重要的事实。”^[46]剑桥大学，尤其是卡文迪什实验室（Cavendish Laboratory）这个科学重镇，不仅在19世纪晚期拥有一批假设以太、研究心灵的物理学家，而且在二战之后拥有许多射电天文学的重要成果。这些创新完全改变了我们对宇宙的认识。自从牛顿之后，宇宙就是一个享受上帝恩惠和秩序的宇宙。射电天文学的宇宙，是湿婆^①创造和毁灭双重舞蹈的宇宙，是超新星爆炸奇观的宇宙，是双子星、类星体、暗物质和黑洞等难以预料的奇怪现象的宇宙。不过，把无线电作为交流工具的观念而不是作为探索的观念，只到20世纪50年代才出现，其标志是研究地外智能的奥兹玛工程。

翻阅50年代后期SETI研究的一些奠基之作——它们就像40光年之

^① 湿婆，Sipa/Shiva/Siva，印度教主神之一，毁灭创造之神。——译者注

遥的行星送来信息,你就会得到这样的印象:它们想当然地设定,科学是宇宙共同的语言。柯克尼和莫里斯在该领域的奠基作《寻找星际交流》里认为,“很有可能,(地外社会)长期盼望太阳附近出现文明。”又认为,一旦收到并回复其信号,我们就能够进入“智能的社区”,几乎看不见的星际社区。^[47]从事 SETI 研究的科学家抱着令人心动的自信,认为其他世界送来信息的存在物,一定是渴望学术交流的科学家,而不是没有思想的官僚、征服者或骗人的艺术家。此外,早期的 SETI 文件还有一个隐蔽的信条,即带有神秘天启色彩的技术进步故事,这个信条希望,更加“先进”的文明能够帮助我们跨越技术发展的中间阶段,而不是摧毁我们。一位科学家甚至说,表面寂静的宇宙“也许说明‘先进’文明的死亡率太高,所以银河系不可能有大量先进的文明。”^[48]

~~~~~  
在地外智能研究中,信息在哪里开始,就在哪里结束。它追求连接,把信号发送到空间中,扫描苍天,寻求可以理解的非自然信息。

~~~~~  
同名小说改编的。福斯特(Jodie Foster)扮演的小姑娘,是一位无线电爱好者,她对冥冥太空发出“寻找你,寻找你”的信号。父母去世之后,她的远程呼叫就成为寻找去世的父母。成年之后,她继续进行地外智能研究,但受到围攻;不过她终于大获成功——她一次又一次地敲击,发出滴滴的声音,从 1 数到 100。到情节高潮时,她来到一个遥远的世界与父亲团聚;更加准确地说,她遇见的是一个借用她父亲的外星人,模仿父亲和她说话、使她高兴的外星人。影片里的地外智能研究被描绘成渴望与死者和他人的接触。当然,她的“接触”没有留下决定性的客观证据,只有 19 个小时的布满静电杂音的录音磁带,所以她是否真正遇见父亲的问题(相对于她的幻觉),总是让人议论不休。和外星人交流的可能性,是神秘信仰在 20 世纪的翻版。

地外智能研究在无穷的噪声中寻求真正的信号。所以迄今为止,大多数精力投入了收听而不是发送信号。就像威廉·詹姆斯在灵媒的胡扯中寻求不死的证据一样,亦如卡夫卡故事中的主人公“K”寻求城堡的承认一样,又像一位恋人在数以百万计的广播声音中寻求爱人的电话一样,

无线电诞生就像降神会,片段的信息在空间飞翔,寻求与倾听者建立联系,就像吉卜林写的故事《无线电》一样。在地外智能研究中,信息在哪里开始,就在哪里结束。它追求连接,把信号发送到空间中,扫描苍天,寻求可以理解的非自然信息。远程通讯、招魂术和地外智能研究,明显地存在于 1977 年拍摄的电影《外星人来访》(*Contact*)中。该片是根据萨根(Carl Sagan)

地外智能研究面对的是在令人晕眩的无限小的几率中去大海捞针。SETI 科学家的处境和听收音机的人的处境一样；听收音机的人要判断凯蒂·史密斯、鲁迪·瓦里(Rudy Vallee)的演唱的声音是不是真诚，SETI 研究者必须对来自宇宙的一切潜在的虚假杂音进行分类。宇宙发出各种无线电信号；1987 年，人类发现的第一颗脉冲星，起初被认为是来自一个遥远智慧文明的始终如一的无线电信号。剑桥大学天文学家、诺贝尔奖得主休伊特，甚至将这一发现掩盖了 6 个月，害怕真是遥远星际的无线电而引起公众的轰动。(后来证明这是一颗以惊人速度自转的中子星。)^[49]实际上，如果收到外星人的信号，尤其是宣战或设计超级武器的信号，可能会引起严重的公关问题，姑且不说还有防卫的问题。全世界的 SETI 研究者订立了一个同盟，决定如果收到信号，切不可立即回应，以防不慎引发星际冲突。^[50]射电天文学家的责任是小心行事，用因特网文化说就叫做“潜伏者”——只阅读来信、但不粘贴子、不暴露自己身份的人。

SETI 研究者承认影响交流的鸿沟。星际会话只可能是调整不同的广播。正如莱姆说，“当‘问题’和‘回答’分离、几百年之后才接到回答时，这种交换是很难叫做‘会话’的。”^[51]很大一部分 SETI 研究的策略，显然是单向的偷听。天文学家戴森(Freeman Dyson)是 SETI 研究长期的领军人物。他认为识别宇宙智慧生命的最好办法是监视：不是宇宙中的远距离通讯(搜寻最遥远的信号)，而是检查深层空间的照片档案，寻找宇宙工程的证据(尤其是所谓戴森球，即庞大的太阳能站，它们可以作为遥远外星人智能的证据)。^[52]SETI 研究提出了一套新的术语，用里库尔(Paul Ricœur)的话说，对话之说“破灭”之后，继之而起的 SETI 用另一套东西。首先是监听(spying，我收到的信号不是给我的，而你不知道我收到了你的信号)，接着是招呼(hailing，我认识到你是潜在的对话人)，然后是确认(recognition，你用回应我的致意来‘复制’我的认识)，最后是互动。深层空间的交流链是大大地拉长了，就像电报或照片急剧地延伸了人的形象一样；这说明，交流的根本问题不是调整意义以便让参加者共享同样的东西，而是寻找办法与他人建立同伴关系。

SETI 研究面对着适合犹太神秘哲学的任务：扫描一个无限的文本，在无穷多的名字中找到一个最适合的名字。因此它必须使用搜寻的策略，在无限浩瀚的聚合中去搜寻。犹太先知听见茫茫宇宙传来的上帝的声音；相反，SETI 研究的科学家不得不和宇宙自然产生的无数亿万字节的无线电波竞争，姑且不说他们自己发出的无线电波也会形成干扰(利物浦有轨电车的杂音，“聪明的汉斯”对人的愚弄)。SETI 研究可以恰如其分地在 20 世纪的神学鸿沟和人际鸿沟里就座。卡夫卡和博尔豪斯深知，在脉冲

的宇宙中寻找可以理解的秩序,那是有风险的。博尔豪斯写的故事“巴别尔图书馆”,说的是无穷无尽的狂热的繁文缛节。这里馆藏的图书每卷有410页,卷册数量庞大,书里的词语包括罗马字母一切可能的组合。藏书量庞大,但并非无限。因此毫无疑问我们知道,在巴别尔馆里某一个地方,有一部最伟大的文学作品,这是济慈可能完成的弥尔顿式的史诗,这是普鲁斯特梦寐以求的崇高的小说。然而,这部最伟大的作品却有数以十亿计的变体,只是各个变体篇幅略短,不过其中的胡说八道却难以限量。我们不可能知道是否已经找到这本书。因为数以十万计的书是完美无暇的,最多不过偶尔有一个印刷错误而已;因为大约有十亿本书略有纰漏;因为还有无穷多的残破的书。一方面我们有绝对的把握,相信的确藏有这部伟大的作品——而且还有其他大作;另一方面我们又确信,这本书找不到。可是,这本书自己不会宣告它找不到。馆藏的某一个地方,甚至还有一本解释馆藏秩序的书即目录,然而它也是淹没在数以十亿计的伪书里。

博尔豪斯给我们的是不能连接的寓言:从神学上来思考,从统计学上来计算,从交流的角度来观察,都是不可能的。他的图书馆是推到极端的单向的撒播。一对一的接触不可能。同样,我们很清楚,哪种动物伤人,但是体会那种疼痛的机会总是堵住的。我们可以相信,我们在宇宙中孤独的机会不大,然而其他智慧生物实在是太遥远。巴别尔图书馆这个寓言,说明我们在宇宙中的命运只有很小很小的几率,然而我们居然还是生存下来了。我们似乎是宇宙中的例外,然而宇宙的迹象又从四面八方包裹着我们。SETI研究令人头晕目眩的解释困境,每一个观察宇宙浩瀚深渊的人都面前对这一困境。我们“交流”的努力更是给这一困境雪上加霜。

SETI研究和过去与苍天交流的尝试有一点不同:我们痛感有可能犯错误。1959年的一篇奠基之作非常恰当地阐明了这个珍贵的报偿:“毋庸置疑的‘人造’的信号”。^[53]问题是如何把有意义的信号和其他的东西区别开来——自此以后,人们称之为“智慧的灯塔”^[54]或“非随机的、可能是智能的发送信号”^[55]够格的信号,它作为随机产物或自然产物的或然率极其低。俄罗斯地外科学家(exoscientists)使“人造标准”成为一个非常先进的研究领域,包括对信号的统计属性做详细的分析。^[56]他们寻找的是一个不可能误解的人造信号,不可能误解的交流的意志——支协奏曲、一百个地方的圆周率、一种富有游戏乐趣(非功利)的智能成就。日益增加的数据处理能力,反而加重了我们无限的惆怅。奥德赛忠实的妻子珀涅罗珀盼望与丈夫重聚,可是她不知道,真的重聚时,她是否真能认出丈

夫。同样，SETI 科学家搜寻不容争辩的迹象。他们寻找的是一种符号。

地球在宇宙中的形象，就像关在自己屋子里的理想中的“人”；二者都渴望不寂寞，渴望找到不是他自己影子的迹象。虽然我们生活在许多种陌生的人的智能——音乐、数学、艺术和雄辩——之中，来自金牛星座外星人的一个 SOS 足以使全世界感到震惊。这个形象不仅与图灵的智能观对立，与香农的信息观对立，而且与我们的身体相对立。SETI 研究者希望的是他者在交流中表现出来的自我意识，是明确的符号而不是信号(a sign rather than a signal)：再也没有什么东西像呼叫那样使人兴奋了，程序流的中断使之“自报家门”(黑格尔奇观中的一个短语)，使人再兴奋不过了。呼叫声刚好符合米德(George Herbert Mead)给社会符号下的定义：自我用来与他者联系的符号。正如一位天体物理学家所说：“我们正在寻找一种符号组合：‘喂，你好’。”^[57]远距离交流的报偿会重复出现：过来，我想要你。

可惜，他者的性质总是由自我的内在性决定的。1959 年，柯克尼和莫里斯提出一个优雅而颇具影响的论点：用氢弹爆炸的波长作为星际信息的逻辑频率，认定它是一个宇宙的常数。然而，设想外星人也会用这个波长广播，这仅仅是一个假设而已，就像康德的假设或詹姆斯的假设一样。如何在经过人的有色眼镜过滤的认知里，辨认出真正经验的输入，这是一个后康德的问题。SETI 研究就是一个很好的例子。今天，有的科学家担心，地球自身广播的电磁频谱“污染”已经太严重，所以我们的搜索不得不从无线电报转向光波。因为我们的无线电干扰使射向地球的扫描不可能达到地球，天文学家可能只好转向红外波长或可见波长，或使用空间站来扫描深层空间的信号。^[58]德雷克方程给我们计算宇宙智慧生命提供了一个基础。他估计，能够交流的文明，预期寿命为一百万年。或许，他不应该做这样的计算，而是应该计算从发射无线电到塞满无线电频谱的时间——地球上可能只有一百年。我们从无线电报到光波的战略转移，有一个推动力：这不是因为外星人的信号转向了高频，而是由于我们使用工具的能力，我们自己的工具总是我们交流的极限。在外星人来访》中，外星人用女主人公父亲的身份与她交流时，许诺他们会减轻她受到的震撼，然而他们还是剥夺了她证明自己冲破了唯我论泡沫的机会。

SETI 研究有一个基本的预设：信号必须和自然界的其他东西截然对立。这个预设的基础是符号的领域日益缩小。浪漫主义时期出了里特尔(Carl Ritter)、谢林这样的思想家，有了康德的自然观：自然如象形文字，是密码写成的一本书；更加古老的思想认为，自然充满神秘的书信，只有圣人或占卜的祭司才能够读懂。自此以后，我们看见人们给自然提供的意

义越来越少。现在我们认为,一切明显的却又读不懂的而且又没有作者的模式——日落、鸟鸣、羊肠、云彩——并不是有意识的智能的产物,而是我们解释不了的东西。可怜的万物有灵论和人类中心思想,我们由于害怕已经放弃了。而且唯我论也在劫难逃,因为智能秩序的惟一源泉在我们身上。我们对意义的客观性缺乏信心;我们之所以处处感到交流失败,缺乏自信就是一个重要的因素。

有些地外研究科学家不再停留在接收信息上,还对空间发送信息——这些信息是潜在的死信。20世纪70年代,萨根(Carl Sagan)等科学家设计了送往太空的信息,用“探索号”飞船运载;据说这些信息不附带任何外在的文化符号。25年之后,这个形象已经像是地外文明发出的形象,70年代的发型、性别(男的首先打招呼,女的站姿一半端庄,一半性感)和种族(这两个人显然是白种人,虽然白种人并非地球上的多数人种)。这个形象本来是要超越地球人的形象,可是地球上的这个历史时刻竟然对自己的形象熟视无睹。SETI研究把70年代换位,使之进入太空飞翔的能力中,给哲学史提供了一个教训:历史中难以捕捉的东西,并不是关于它自身的信息宝库,而是后来者最明显的无知。在飞船上送信的尝试几乎是有点滑稽,试想,在过去的一百年里,地球在电磁频谱上发送信息是多么的“狂热”。外星人为什么要喜欢“探索号”飞船上的信息,而不是喜欢《我爱露西》(*I Love Lucy*)、《黎明时刻》(*The Twilight Zone*)和《吉里根岛》(*Gilligan's Island*)的场面呢?试问,他们为什么又不喜欢我们地球人向星际发送的其他信号呢?这一切都是谁也猜不准的事情。SETI科学家有时表现出令人同情的信仰:外星人喜欢我们喜欢的巴赫,喜欢数学胜过摇滚,喜欢摇滚胜过涂鸦。^[59]

外星人遍布电影、小报,所有号称与外星人邂逅的当事人都认为,他们已经和外星人接触,并由此而感到哀伤或恐怖。与此相反,SETI研究谨慎地审查,是否可以用其他的假设来解释这些故事;科学家要的是纯粹智能的、他者的头脑,而不仅是读者、脉冲星、背景发射或飞机卫星合成的喋喋不休的故事。在这里,自然和自我被排除在外,不应该成为故事的作者:有意为之的他者性必须要有所突破。但是,柏拉图和黑格尔提醒我们说,如果对方没有我们可以渴望的形体,那么,是什么东西使我们认为,头脑可以接触呢?我们甚至可能像麦克斯韦的透镜,永远不可能真正贴在一起;实际上我们被地外智能包围,只不过我们永远接触不到它们罢了。

这实在是SETI研究最奇怪的现象——我们被许多奇怪的智能包围:蜜蜂、鲸鱼、海豚、黑猩猩、DNA分子、计算机、屎壳郎、粘液菌,直至地球这个生态系统——然而我们还是觉得孤独,觉得不能交流。^[60]比如,中国文

明中发现了那么多智能和智慧，可是西方对此仍然是那样地无知！^[61] 我们尚且不知道如何利用人类自己的智慧，为什么又要去追求遥远的外星人的智慧呢？这个硕大无朋的障碍是我们自己的莫名其妙：我们看不见自己的面孔。我们让外星人搞得魂牵梦绕。如影随形的鬼魂就是自己的影子，人人都认识我，惟独我自己不认识我自己。皮尔斯说：“赫然呈现在我们面前，看着我们面孔的事物，在一切情况下，决不是最容易看清楚的东西。”^[62] 我们不能认识自己，可是我们又渴望得到确认，这就给我们转向其他智能的饥渴火上加油。只有把自己当作接受的终端时，我们的想像力才不能够满足我们的需要。^[63] 痘结在于，我们不能与他者进入共同的领域：我们又回到了苏格拉底勾勒的失败和扭曲。

也许，问题不在我们的孤独感觉，而是我们在交流的感觉中要求太高。如果我们把交流看成是偶尔与他者的接触，而不是有意识的连接，也许我们对非地球智能的搜寻就不会限制得那么死。SETI研究对人类的真相是什么？这个真相是：平常的东西只不过是不平常的东西的很小一部分。在数以十亿计的太阳系中，我们只知道一个可以支持生命的太阳系。略微靠近太阳的轨道，再倾斜几度的自转轴、一颗游移的彗星——都足以使地球上的生命失去希望。在地球50亿年的存在之中，人类的历史不过是千分之一。我们所知道的文明（文字、战争、父权）

仅仅是人类历史的千分之一。正如浪漫主义者反复强调的，我们只不过是宇宙的例外、是稀罕的橱窗、是自然的圆满表现、是宇宙获得自我意识的一条道路而已。

所以，问题应该不是如何突破习惯的泥潭去重新发现事物隐蔽的稀奇之处，而是如何说服自己有什么东西不是智能传播的结果。我们惊人的发现是厌倦，而不是奇观。我们的感官只能够捕捉到光谱的很小一部分，宇宙射线、高于或低于可见光谱之外的彩虹、地球建筑的呻吟，都不在我们的感觉范围之内。卫道士就宇宙发表的言论，自法拉第以来的科学都证明是经验上的真理：我们浸泡在智能的汪洋大海之中；我们还不能充分认识这个汪洋大海，甚至还不能感觉到这个汪洋大海。爱默生对招魂术的评论同样适用于SETI研究：为什么如此渴望到宇宙一隅去搜索，整个宇宙不就是一封书信吗？SETI研究使人想起梭罗的讥讽：有人要测量

也许，问题不在我们的
孤独感觉，而是我们在交流
的感觉中要求太高。

正如浪漫主义者反复强
调的，我们只不过是宇宙的
例外、是稀罕的橱窗、是自然
的圆满表现、是宇宙获得自
我意识的一条道路而已。

他住的瓦尔登湖的水深，他嘲笑说：“他们白费了一根绳子，他们测量水深，实际上是在测量自己不可测量的惊叹的能力。”^[64]19世纪90年代，克鲁克斯(William Crookes)、皮尔斯、亚当斯(Henry Adams)，还有其他一些不太知名的人物，渴望人能够用人体传出的自然波建立联系。然而，对脑电波的希望由于工具的沉闷而受到限制；也许正是我们狭窄的波段，使传心术停留在梦想，使疼痛的感觉停留在个人的身上，使民主受制于只容许每次一个人说话的会话交替机制。

我们不应该被与外星人的交流吓倒，而是应该认识到，这是普普通通的事情，除此之外没有其他的交流。我们和他者的一切会话都是通过符号进行的，这里的他者包括我们的外在空间和内在空间。这是皮尔斯的核心原则。他领导实用主义者反叛笛卡儿式的层级论。他的文章“四种无能的后果”(1868年)向内省和笛卡儿发动了正面的攻击。文章从行为的角度去理解交流。他这个观念对动物或非人的世界开放，将其作为潜在的伙伴。文章放弃人的一切精神特权——皮尔斯借用莎士比亚《一报还一报》中的一句台词，叫“人朦胧的实质”(man' glassy essence)。他不怕万物有灵论的指控，把人和语词看成同一个连续体中的成分。“我们可以说人有意识，语词没有意识；然而意识是一个很模糊的字眼……意识不过是一种感觉，不过是人-符号这个存在物中物质属性的一部分。”倘若语词没有意识，我们在什么意义上说，人有意识呢？换句话说，意义并不需要一个生命体，语词本身可以放射出意义，就像留声机或照片能够用客观的形式包容意义一样。皮尔斯认为，“人只不过是一个涉及一般理念的符号。”后来，他甚至得出更加极端的结论说：“每一个一般的理念都具有人的统一的活生生的情感。”^[65]于是，生命的标准就不足以区别人与符号。“人-符号这个存在物获得了信息，就获得了更多的意义。然而语词也是这样的。”语词的意义是人们赋予它们的意义，但是人的意义只不过是语词教会他们说的东西。语词有其联系和社区，正如人或动物一样。“因而实际上，人和语词互相教育，人的信息的每一次增加，都主动或被动地涉及到一个语词信息相应的增加。”^[66]

皮尔斯的主张不仅批判了笛卡儿式的专横，批判了把客观现实归之于符号泛灵论，符号学家都害怕符号泛灵论。而且，皮尔斯邀请我们进入一个可爱的共同体，这里有各种形式的智能，它们都是我们这样或那样的伙伴，至少是将来的视野中的伙伴。不错，他提出的进化形式的爱和团体人格，都是最美妙和奇怪的观念，来自于实用主义的传统；诚然，他明确主张(与詹姆斯相对)一种共享的大脑是可能的；然而，他赋予符号独立智能的主张，可以看成是对一种可以交流的宇宙的回应。在这个宇宙中，人服

从新的运动法则，分散到符号发挥作用的一切领域。^[67]我们成为符号寄生的宿主，就像外来的孢子一样，飘落到四面八方。我们不用说，符号之所以有意义，那是因为它们具有生命体的精神；更加合理的想法是，精神本身是混合了血肉之躯的符号。符号和我们一样具有意识；它们也有内在的生命。从历史的意义上来看，皮尔斯的符号理论得益于他那个时代，那是一个媒介可以储存智能的时代。

由此可见，皮尔斯和詹姆斯都不捍卫人本主义，不把“人”作为衡量万物的尺度。相反，他们认识到我们身上非人的一面，就是说，我们总是高于或低于一般的人性。他们两人有一种悲天悯人的气质；相反，其他的反人本主义比如行为主义和后结构主义，常常缺乏这样的气质。皮尔斯和詹姆斯不是说，内心生活是心灵主义的虚构，而是说，内在性以他者的面目出现。他们说，内心生活形式多样，我们看到的内心生活分布到我们经验的各个领域。内心生活最好不要被看成是由一个侏儒操纵的控制台，而是被看成是我们所做的其他一切组成的连续体。内在和外在是同一个麦比乌斯带^①的两个侧面。我们尊重而不是贬低内心生活的丰富性，认为它是一种复合的行为，和我们的其他行为并无明显的差别。

实用主义者告诉我们，我们之所以爱护儿童、动物、精神病人、残疾人、幽灵和死者、外星人和大自然，并不是因为他们具有潜在的内在理性生活，因而得到我们的承认（笛卡儿作如是观），而是因为他们共享我们的世界和形态。我们爱护动物并不是因为它们有头脑，而是因为它们有脊椎骨、需要氧气或有疼痛的感觉。我们对其他生灵有义务，并不是由于我们能够开发它们的内心生活，而是因为我们来自于共同的原始血缘关系，来自于共同的生物史；我们只不过是智能生命的变体形式而已，这是上帝或造化认为合适而创造出来的生命形式。早在我们能够进行精神接触之前，我们和一切生灵的共同血统，就写进了我们的身体（这是实用主义者从爱默生和达尔文学到的一课）。这是我们常识中悲天悯人的事实，并非是了解其他心灵的认识论难题。针对唯我论的僵局，詹姆斯说过这样几句话：“人们看见自己的身体共享同样的空间，迈步在同样的土地上，嬉戏在同样的水中，使同样的空气共鸣，玩同样的游戏，用同样的餐具，他们就不会相信唯我论世界的多重性了。”人们对交流之不可能表示担心；针对这一情况，实用主义者提出了一个问题：我们是不是真的在合作？这是他们对行为的探询。可爱的形式战胜了抽象的不可能性。“实用的观点把

^① 麦比乌斯带，Mobius strip，此为数学家麦比乌斯（Mobius）提出的数学概念。——译者注

形而上的蜘蛛网抛到一边。”^[68]

这个认识使我们更加富有柔情,使我们承认我们“朦胧的实质”面对难以名状的敬畏时,并不是很有效。内在意识不再是人性的惟一标准。拒绝探索内心生活的后果,可能是走上更加咄咄逼人的方向:剥夺一切生灵的内心生活(有些形式的行为主义就是这样的),也可能是走上更广阔更有价值的方向。赋予一切生灵的令人惊叹却难以理解的内在性,像爱默生和惠特曼一样地欢迎宇宙——最多也就是一种民主,仅此而已。真正的民主应该包括比人类范围更广阔的生灵,因为人本身就是多种意义上的生物。完全的民主应该跨越物种、种族、地区、年龄,应该超越人类:即爱默生所谓的“化学性质的民主”。即使死者也进入应邀之列。

20世纪的交流问题,与其说是人与外星人、动物和机器这些奇异伙伴交流的问题,不如说是我们自己的问题;我们没有认识到,奇异的并不是这些伙伴,而是我们自己。我们与它们之间的一切鸿沟,与它们交流的失败,其实就存在于我们中间。但是,它们给我们指明了一条想像的路子,使我们可以想像生活在不同的若干世界之中。请想想海豚吧。它们没有手,因而没有产品——没有武器、没有记录、没有历史、没有政府、没有财产、没有法律、没有犯罪、没有惩罚。^[69]海豚没有固定的配偶,可是一切海豚都是亲属。它们真是马克思梦想的共产主义的田园牧歌。把它们驱逐出伊甸园的禁果是不存在的。它们裸体而不害羞。它们就像我们之中的异类;就像我们的男人,就像我们的女人,就像我们的自我。自我也是这样的异类:我来自于外层空间(古人知道)。我是困扰一切的不明飞行物(诺瓦利斯^①、柯尔律治、爱默生都知道)。就这样,海豚歌唱、匹配、游戏、进食、游水。它们翻滚,没有二等公民之虞。可以设想,它们的集体诗歌、口传历史、跨越数百海里的交响乐、柔情蜜意、相互关爱是多么的美妙啊。它们的声音传递数百英里,它们可以进行完全不同步的对话,它们的友谊多么深厚。它们失去误入鱼网、落入杀人鲸肚腹的同伴时,它们会悲痛欲绝。它们的哲学对话多么深刻,虽然不作记录,但是它们用共同的意识倾听。所有的会话都是共同档案的解读,因为会话的机会跨越汪洋大海传给每一只海豚,这是它们独特的语言。每一次应答都是真正的新的开始。这里的对话和撒播是难以区别的。大海一定是最早的集市,最早的论坛。海豚没有痛苦的竞技,因为它们没有独占鳌头或与众不同的驱动力。它们发明的口头作品是集体的创作。它们的生活是展示一流水

^① 诺瓦利斯, Novalis, 1772—1801, 德国浪漫主义诗人, 原名 Frederich von Hardenberg, 代表作有《夜颂》、《宗教歌》等。——译者注

平。倘若它们的听力和我们的视力一样先进，它们就不会像我们那样为反对民主而争吵不休：我们的所谓民主就是一次只让一个人说话且让大家听。也许，它们能够同时听许多海豚说话。它们不会由于听说能力不匹配而进退两难；我们听说能力不匹配的情况，使民主的规模受到限制。它们的聚会总是真正的聚会，这是真正的多边对话：人人都说话，人人都聆听；也许是应该从本世纪清除这样的视野：企图与异类接触。

注 释

1. This disembodiment is a central theme in Niklas Luhmann, *Social Systems*, trans. John Bednarz Jr. with Dirk Baeker (Stanford: Stanford University Press, 1995), and John B. Thompson, *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media* (Cambridge: Polity Press, 1995).
2. See Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991).
3. *Wired* 4, 7 (1996): n.p.
4. *New York Times*, 14 July 1996, 17.
5. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott (1944–51; London: Verso, 1974), 105.
6. René Descartes, “*Discourse on Method*” and “*The Meditations*,” trans. F. E. Sutcliffe (New York: Penguin, 1968), 72–76 (discourse 6).
7. Descartes, “*Discourse on Method*” and “*The Meditations*,” 163 (meditation 6).
8. Descartes, “*Discourse on Method*” and “*The Meditations*,” 74–76 (discourse 6). All other quotations in the paragraph are from here. Later nihilists would use exactly this argument, such as Raskolnikov in Dostoyevsky’s *Crime and Punishment*.
9. Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (San Francisco: Harper and Row, 1980).
10. Friedrich A. Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter* (Berlin: Brinkmann und Bose, 1986), 30.
11. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*; N. Katherine Hayles, *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science* (Ithaca: Cornell University Press, 1990); Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women* (Durham: Duke University Press, 1996); and

Claudia Springer, *Electronic Eros: Bodies and Desire in the Postindustrial Age* (Austin: University of Texas Press, 1996).

12. Alan M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence," *Mind* 59 (1950): 433 – 60. All quotations in this paragraph are from 434.

13. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990).

14. Alan M. Turing, May 1951 radio talk, quoted in Andrew Hodges, *Alan Turing: The Enigma* (New York: Simon and Schuster, 1983), 420.

15. Turing, "Computing Machinery," 434, 435.

16. Turing, "Computing Machinery," 443, 444, 445, 447.

17. Turing, "Computing Machinery," 446.

18. Hodges, *Alan Turing*, 425, 421, 423, 426.

19. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, 31.

20. Turing does argue that a smart machine might make intentional errors or delay its answers to seem more human. Too much perfection would be a dead giveaway.

21. Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction," in *Illuminations*, trans. Harry Zohn, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 1968), 222.

22. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 10.

23. I pursue these themes more extensively in John Durham Peters, "The Ambivalent Iconoclasm of Kierkegaard and Benjamin," in *The Image in Dispute*, ed. Dudley Andrew (Austin: University of Texas Press, 1997), 9 – 31.

24. Allan Megill points out that there was a historical Pierre Mesnard, an early twentieth – century French philosopher with a particular interest in Descartes.

25. George Steiner notes that these pieces happen to be the ones concerned with translation, "labyrinths, and Kabbalah—the Borgesian passages: *After Babel: Aspects of Language and Translation* (New York: Oxford University Press, 1975), 70.

26. Jorge Luis Borges, "Del rigor en la ciencia," in *Historia universal de la infamia* (Buenos Aires: Emecé, 1958), 131 – 32.

27. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion: The Lectures of 1827*, ed. Peter C. Hodgson, trans. R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J.

M. Stewart with the assistance of H. S. Harris (Berkeley: University of California Press, 1988), 442.

28. David J. Depew, "Humans and Other Political Animals in Aristotle's *History of Animals*," *Phronesis* 40, 2 (1995): 156–81.

29. Michel de Montaigne, *Essays II*, Great Books of the Western World, ed. Robert Maynard Hutchins, vol. 25 (1580; Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952), 206,

30. Montaigne, *Essays II*, 215.

31. Thomas A. Sebeok, "Zoosemiotics: At the Intersection of Nature and Culture," in *The Tell-Tale Sign: A Survey of Semiotics*, ed. Thomas A. Sebeok (Lisse, Netherlands: Peter de Ridder, 1975), 88.

32. Charles Morris, *Language, Signs, and Behavior* (New York: Prentice-Hall, 1946), 53–54.

33. Morris, *Language, Signs, and Behavior*, 55.

34. William James: *The Essential Writings*, ed. Bruce Wilshire (New York: Harper and Row, 1971), vii.

35. See Richard Poirier, "Writing off the Self," *Raritan* 1 (summer 1981): 106–33, and Anita Kermode, "William James and His Cuttlefish," *Raritan* 2 (winter 1982): 115–19.

36. Ralph Waldo Emerson, "History" (1841), in *Selected Writings of Emerson*, ed. Donald McQuade (New York: Modern Library, 1981), 127.

37. Ralph Waldo Emerson, *Nature* (1836), in *Selected Writings of Emerson*, ed. Donald McQuade (New York: Modern Library, 1981), 7.

38. On the philosophical history of such interest, see Lewis White Beck, "Extraterrestrial Intelligent Life," in *Extraterrestrials: Science and Alien Intelligence*, ed. Edward Regis Jr. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 3–18.

39. It is also sometimes known as CETI, communication (or contact) with extraterrestrial intelligence.

40. Dennis Overbye, "The Big Ear," *Omni* 13 (December 1990): 44. Frank Drake has suggested that our most likely interlocutors in SETI are immortal beings who have infinite patience to await our response.

41. David Graham, "Intergalactic Conversations," *Technology Review* 96 (February–March 1993): 20–21.

42. James C. Fletcher quoted in Roger D. Launius, "A Western Mormon in

Washington, D. C.: James C. Fletcher, NASA, and the Final Frontier," *Pacific Historical Review* 64 (May 1995): 233.

43. Ian Hacking, "Telepathy: Origins of Randomization in Experimental Design," *Isis* 79 (1988): 427 - 51.

44. Stanislaw Lem, *His Master's Voice*, trans. Michael Kandel (New York: Harvest/HBJ, 1968).

45. Nigel Calder, *Radio Astronomy* (New York: Roy, 1958), 11.

46. Oliver Lodge, *Raymond, or Life and Death, with Examples of the Evidence of Survival of Memory and Affection after Death* (New York: Doran, 1916), 389.

47. Giuseppe Cocconi and Philip Morrison, "Searching for Interstellar Communications," *Nature* 184 (19 September 1959): 844.

48. R. N. Bracewell, "Communications from Superior Galactic Communities," *Nature* 185 (28 May 1960): 671.

49. S. A. Kaplan, "Exosociology: The Search for Signals from Extraterrestrial Civilizations," in *Extraterrestrial Civilizations: Problems of Interstellar Communication*, ed. S. A. Kaplan, trans., from Russian (Jerusalem: Keter Press, 1971), 7.

50. Graham, "Intergalactic Conversations," 20.

51. Lem, *His Master's Voice*, 103.

52. Freeman Dyson, "Search for Artificial Stellar Sources of Infrared Radiation," *Science* 131 (1959): 1667 - 68. Dyson also has a Cambridge connection: B. A. in mathematics, 1945.

53. Cocconi and Morrison, "Searching for Interstellar Communications," 846.

54. Alan Lightman, "E. T. Call Harvard," *Science* 85 (September 1985): 20 - 22.

55. Gregg Easterbrook, "Are We Alone?" *Atlantic Monthly*, August 1988, 27.

56. L. M. Gindilis, "The Possibility of Radio Communication with Extraterrestrial Civilizations," in *Extraterrestrial Civilizations: Problems of Interstellar Communication*, ed. S. A. Kaplan, trans., from Russian (Jerusalem: Keter Press, 1971), 103 - 8. The Eastern Europeans have led the way in these inquiries, in science on the one hand and in literature and cinema on the other.

57. Kent Cullers, quoted in Overbye, "Big Ear," 48.

58. Robert Naeye, "SETI at the Crossroads," *Sky and Telescope*, November 1992, 514.
59. *Mother Earth News* 122 (March – April 1990), in its twentieth anniversary issue, sent an open letter to the great blue yonder, apologizing in effect for the bad condition of the planet!
60. This and many other excellent points are made in Anthony Weston, "Radio Astronomy as Epistemology: Some Philosophical Reflections on the Contemporary Search for Extraterrestrial Intelligence," *Monist* 71, 1 (1988): 88 – 100.
61. Naeye, "SETI at the Crossroads," 515.
62. Charles Sanders Peirce, "The Law of Mind," *Monist* 2, 4 (1892): 559.
63. Weston, "Radio Astronomy as Epistemology," 91.
64. Henry David Thoreau, *Walden* (1854; New York: Norton, 1975), 189.
65. Charles Sanders Peirce, "Man's Glassy Essence," *Monist* 3, 1 (1892): 21.
66. Charles Sanders Peirce, "Some Consequences of Four Incapacities" (1868), in *Philosophical Writings of Peirce*, ed. Justus Buchler (New York: Dover, 1955), 249.
67. A helpful explication and critique is Jürgen Habermas, "Peirce and Communication," in *Peirce and Contemporary Thought*, ed. Kenneth Laine Ketner (New York: Fordham University Press, 1995), 243 – 66.
68. William James, "The Function of Cognition," in *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*, ed. John J. McDermott (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 146.
69. Loren Eiseley, "The Long Loneliness: Man and the Porpoise," in *A Writer's Reader*, ed. Donald Hall and D. L. Emblen (Boston: Little, Brown, 1979), 140 – 47.

结语 手拉手

来呀，我们大家手拉手，拽紧手；让我们紧紧地贴在一起；让我们普天之下的人挤进那充满仁爱精华、流淌牛奶和鲸油的世界。

——梅尔维尔(Herman Melville),《白鲸》

交流的观念是我们难以摆脱的困境。其他人和其他时代也许就免除了这样的困扰。直到今天，地球上的许多人还是发现，没有这样的交流观念，生活会更加惬意舒适。然而，对于富裕社会那些爱喋喋不休的阶级来说——我写的这些话，到了你的手里，就使你成为这些阶级的一员，哪怕是名誉上的——如何与远近不同的人联系而产生的焦虑，已经成为我们日常行为的老一套东西。在本书的总结中，我只能够把几条线索串联起来，完全开发本书涉及的深层的思想和生活意蕴，那只好留待将来努力了。

构成交流的鸿沟

用对话的碎片思考和说话，这已经成为我们的命运。威廉姆斯(Raymond Williams)论契诃夫、易卜生、斯特林堡(August Strindberg)时，说过这样一段话：

我听说，仿佛是第一次听说，按照习惯，仍然叫做所谓戏剧性语言，甚至是叫做对话的东西：首先是听契诃夫说的话，我注意到一种习惯性的莫名其妙：人们的声音不再对他人发出，也不再有来有往；人们的交谈，也许是在他人的面前自言自语……没有一个人能够说完他开始说的话；相反，人们互相插话，随意，心不在焉，语词遭到夭折的命运。^[1]

威廉姆斯在这里组词造句的形式，就是在模仿他脑子里散漫的铺陈。结合的失败，是现代对话与生活的主要资源之一。20世纪的戏剧，从贝克特、尤内斯库(Eugen Ionesco)、麦克斯兄弟(the Max Brothers)到艾伦

(Woody Allen),都利用交流的鸿沟,以取得使人难以平静和滑稽的效果。戈夫曼(Erving Goffman)和加芬克尔(Harold Garfinkel)的社会学研究也利用这样的鸿沟。对白的扭曲当然和戏剧一样历史悠久——轮换说话的秩序被打乱,小错误未及时纠正而被当做天大的预设罗网,小手势被误解为严重的征兆,最明显的信号却被人忽视,所有这一切都引起滑稽或悲惨的后果。不过,威廉姆斯用来描写这种情况的字眼是“习惯”。破碎的会话既奇怪又司空见惯。随意调节收音机的旋纽,随便翻动一张报纸,你都会遇到永远连接不起来的片断的话语。公共通讯日益五花八门。麦克斯韦问:倘若大自然这本书真是一本杂志,那会是什么样子呢?切断明显的情节分界线,不仅是报纸重要的公共标记,而且成了私下谈话的一个特征。无论对话的意思是什么,在很大程度上,今天的对话已经沦为语音的碰撞声而已。巴赫金(Bakhtin)说得对,对话并非伦理和政治生活特别重要的形式,不过是一堆混杂的声音。

面对面交谈像远程通讯一样镶嵌着隔阂的花边,这个命题我认为既真实又具有历史意义。人与人彼此拥抱和骚扰的语言习惯,是千变万化的。有些人为“交流”而忧心忡忡;在他们生活的世界里,具体的交谈形式和关系被僵化为紧迫的交合问题。然而,对话的延宕早就是书信、祈祷和对死者的祭献中可能发生的问题。亲临现场,未必能够担保“交流”的发生。你可以给一位深度昏迷的人朗读诗歌,但是你不可能知道你是否“让他听懂了”。不过,在其他的场合,也存在同样的担心,老师或家长就深知这样的情况。毕竟,会话是轮换着说话组成的,一个个的片段是否衔接得那么好,那就不一定了。不妨说一句笑话,对话是两个人轮流向对方广播,仅此而已。我们往往不承认,日常交流中的一个核心问题,是隔阂,虽然大多数善于使用语言的人都能够巧妙地利用了这些停顿。但是,如果停顿时间过长,宇宙的嘈杂声就会填补空白,空气就会紧张,交谈的人就可能被拖进深渊。一方的回应被堵之后(如单收机或讲演),收发双方之间的空白就赫然突显;重要的轮换机制遇到技术困难之后(比如打电话,还有当面交谈),对话双方自己的空白就突显出来。19世纪的历史相对论和招魂术认为,阅读是和作者的交谈;20世纪后期,后结构主义和读者的互动成为追寻文本痕迹的阅读。会话的形象是两个人轮流说话,逐渐走向充分的理解;这个形象掩盖了两个深层的事实:无论有多少人参加,一切的话语都必须要填补交替说话中间的空白;你心中想到的对方,也许永远不能够和实际的伙伴完全一致。

接收者的特权

无论“交流”是何意思，对方应该是中心，自我不不是中心。威廉·詹姆斯生活中的一幕抓住了这个问题的本质。他在哈佛大学的一位教授请他照看一只乌龟的心脏，准备在普及生理学的讲演中用。教授要演示的是，心脏神经受到刺激，心脏就会跳动，跳动的情况将打在桑德斯剧场的屏幕上。讲座过了一半，詹姆斯突然意识到，心脏没有对刺激作出反应，他不得不自己想办法解决这个问题。于是他灵机一动，几乎以自动的反应去对付紧急的情况。他用食指刺激心脏，在屏幕上打出了乌龟心脏跳动的情况，以便让听众正确了解乌龟的心脏生理机制。许多年之后，他写到这次经历——这是他最后一篇论心灵研究的文章，主题是我们今天所谓的作假和信仰的平衡。他承认，这样的模仿可以被认为是无耻的欺骗。^[2]倘若他当时没有用指头刺激心脏，听众就会在理解生理学的讲演中受到愚弄。他的食指在服务听众、使之理解生理机制中，搞了欺骗。倘若他当时承认自己变戏法，承认乌龟的心脏的死亡，都只能够给听众一个次要的真相：仪器的缺陷，而不是仪器不可能投射出真相。

詹姆斯的这一幕对于传播理论的核心主题，具有非常丰富的意义。这些主题有：映射、逼真、表现生活，表现应该相信的东西。他用戏剧手法表现了最原始的交流场景，这是和柏拉图洞穴论对应的聪明版本。在这里，他紧张不安地削弱了我们长期的信仰：揭露再现中的不足，是从锁链中解脱出来的必由之路。他没有提出一个令大众晕头转向的公式，而是落定在有道德价值的东西上：凡是不能认识原本的地方，我们不妨接受我们能够得到的最好形象。更加率直地说，交流不是直接共享真相，而是进行效果的操作。这样的语言听起来不光彩，因此让我把话说清楚：詹姆斯转移了交流的重点：从忠于原本的东西转向对听众负责。（在这一点上，至少他相当接近苏格拉底的哲学逻辑观念。）再现未经修饰的真相，可能与彻头彻尾的欺骗一样愚鲁。天使的梦想对遭到过严重误解的人，是很亲切的；招魂术的传统把说话者的愿望当做快乐交流的标准。这里有道德上的不足：复制自我的幽灵总是让我们看不到他者的独立。真实性可以成为非常自私的东西。

詹姆斯提出了一个比较困难的任务：用一种说话方式，让对方理解，而不是表达我们内心原原本本的真相。实际上，就像詹姆斯在桑德斯剧场那一幕大众交流一样，在面对面的交流中，你也不得不常常牺牲忠实于自己思想感情的梦想，以便能够在对方的心中激发出最真实的形象。他提出了一个更高的法则：不是思想运输的社会物理学，而是一个冒风险的

领域；在这个范围内，任何人说话都必须为他绝对驾驭不了的东西负责——这个无法驾驭的东西，就是自己的言行在对方的心灵中所起的作用。自我或世界的真实再现不仅不可能，而且永远不可能充分。相反，这里需要的是，甘愿自我克制，在心里把引起对方获得真相的动作过一遍。交流的问题不是语言的捉摸不定，而是自我和对方之间无法修补的分歧。交流的挑战不是忠实地我们的地盘，而是对别人抱原谅的态度，他们不可能像我们看自己那样来看我们。

交流的阴暗面

围绕交流观念的流行讨论中，通常缺乏一种宽恕的品格。我发现，有一种关于“交流”的理直气壮的暴虐令人不安。这个字可以用来恐吓“交流失败”的人，然而实际上，人家只是想退出游戏而已。巴特比、爱默生和克尔恺郭尔都是交流失败的人——他们因此而名垂青史。“没有交流”的指控常用来骂人，说人家没有提供要求之中的回应。共享并非只是一个仁慈的观念。许多人指出，拉丁字 *communicare* 是一个历史悠久的源泉：共享交谈。还有一个不经常引用然而同样重要的词，希腊语的 *koinoo* 给我们的教训更加严厉。和 *communicare* 一样，*koinoo* 的意思是使之相同、交流、传授、共享；可是它还有污染或使之不洁净的意思。交流跨越内外边界，因此它可以成为共同的东西，正如意义可以用来传达意思一样。这一洞见的严厉含义，见诸耶稣关于食物纯净的教诲中：“凡从外面进入的，不能污秽 (*koinosai*) 人……从人里面出来的，那才污秽 (*koinoi*) 人。因为从里面，就是从人心里，发出恶念、苟合、偷盗……”（《马可福音》第七章第 18—21 节，钦定本《圣经》）。“从心里出来”是不错的定义，表达交流所具有的共享意义。不过，心里的吐露被认为是邪恶的释放。如果把共享内心生活看作未污秽的善，那就是把思想建立在对人心不严密的描绘之上。

交流是没有保证的冒险。凭借符号去建立联系的任何尝试，都是一场赌博，无论其发生的规模是大还是小。我们怎么判断我们已经做到了真正的交流呢？这个问题没有终极的答案，只有一个讲究实际的答案：如果后续的行动比较协调，那就是实现了真正的交流。一切交谈都是带有信念的行为，其基础是相信将来会出现我们追求的世界。意义是不完全的、开放的，以后发生的事情会使之急剧修正。皮尔斯说：“符号客观上只有一般的意义，其有效解释常常不确定，它把完成确定意义的权利拱手送给解释者自己。”既然一切符号在不同程度上都只具有一般的意义，人与人的会话就像是单向的撒播，关闭只发生在接受者那方。皮尔斯直率地说：“没有一个人对另一个人的交流是能够完全确定的。”^[3] 我们命中注定

要去进行解释，我们的解释总是纠缠着自己的欲望，而欲望又可能是冲突的；不过，这并不标志贴近的善意因此而堕落。这仅仅是对互动过程中很可能发生的事情做客观的描述。交流中没有确定无疑的迹象，只有暗示

和猜想。我们的互动不可能是思想的交融，最多不过是思想的舞蹈；在这个舞蹈的过程中，我们有时能够触摸对方。交流不应该成为难以承受的孤独的心灵和可怕的幽灵，衡量交流的尺度应该是行为的成功协调。我们对内心生活所知道的一切，我们耳闻目睹和感受到的内心生活，都是靠语词、行动或体态形成的，而且所有这些载体在某种重要的意义上都是公共的东西。我们的问题不应该是：我们能够交流吗？而是应该问：我们能够相互爱护，能够公正而宽厚地彼此相待吗？在我们的关系中，人与人的团结显然比很有把握的解释来得重要。我们不可能彼此相同，不可能你是我、我是你。最好的情况是，“交流”是用来描绘补偿这个不足的字眼。

本书认为，如果我们希望在交流中谋求某种精神圆满或满足，那就是白花精力。思考人与人纽带的历史，思考彼此联系方式的历史，从文字滥觞到电气媒介的开发，都说明，追求与他人交流的圆满，有一个驱动力，那就是受阻的经验或失败的经验。一旦受到交流失败的刺激，幻想交流是逃避可怕时尚的方式，就很能诱惑人了。人们渴望超越，渴望避免误解的创痛，那是十分自然的。危险在于，立竿见影的爱和工作，往往被人瞧不起，被人认为是灾难和垃圾。除了建立一个人人可以共同栖息的太平的王国之外，交流的其他任何损失到底是不可想像的。既然我们是凡人，交流永远是一个权势、伦理和艺术的问题。除了天使和海豚得到拯救的情况之外，我们无法摆脱交往目的的束缚。^[4]这没有什么值得惋惜之处：这是智慧的开端。己之所欲，请施于人——就是说，你的表现，不是让自我原原本本地再现，而是让他人受到关爱。这样一种人与人的联系，胜过了天使能够提供的东西。快乐的地方，不在于超越彼此的接触，而是在于接触的圆满。

我们要承认，临床医学家和技术专家有一定的道理。和别人打交道时，错误自然会有。有的人可以变得更加温文尔雅、善于应对、敏于体察。然而，如果自负地认为，技巧可以矫正彼此不同的痛苦和欢乐，那就不仅是受了误导；而且，这个误解的基础实在不多见：符号的晦涩会有致命后果。大多数时候，我们彼此能够很好地理解；我们只不过是有分歧而已。

希腊神话中雅典国王忒修斯(Theseus)黑色船帆的故事,给我们充分的教益。他到克里特岛去杀死牛首人身的怪物米诺陶(Minotaur)之后,忽视了与父亲埃勾斯(Aegeus)约定的暗号:黑色的船帆表示他已死亡,白色的船帆表示他的凯旋。父亲看到远方黑色的船帆,以为他死了,于是就从悬崖上纵身跳入大海。从此,这个海就叫做爱琴海(the Aegean Sea)。这个神话故事的寓意是:在生死攸关的信息中,需要输入一些冗余的信息。有的时候,交流乔装为解决人类疾苦的救世良方,但是人类关系中大多数困难的根源,并不是符号和意义不吻合。大多数情况下,除了在最低限度接触的情况下,语境和句法使语词的意义清清楚楚。人不在场的情况比如书信、电话和电子邮件,如卡夫卡所知,成为产生幽灵的温床。但是,在朋友、同事和心上人的情况下,所谓交流的失败,常常是由于参与度不同或缺乏耐心。让我们重申,基本上可以说,与其说交流是语意问题和心理问题,不如说它是政治问题和伦理问题。在这个意义上,黑格尔和马克思、杜威和米德、阿多诺和哈贝马斯等思想家都认为,恰当的交流是健全社会的一个标志。我们首先担忧的,不应该是符号的不同意义,而是关爱邻居和异类时遇到的障碍。

触觉与时间的不可压缩性

本书的主题之一,是人与人之间“无限遥远的距离”(爱默生语)。但是,心灵不接触并不等于说,同样的宣判会落到不同的身子上。如果没有人的接触,真正的社会不能够存在。在所有的感官之中,触觉的抗拒力最强,它不会被转换成记录或传输的工具。它顽强地和近距离结合在一起。实际上,味觉是惟一没有远距离感知能力的感官(除非爱欲被看成这样的感官)。触觉是不能记录下来的;在这一点上,它的抗拒力超过视觉和听觉,甚至是超过味觉或嗅觉(烹饪和香水是记录味觉和嗅觉的媒介)。虽然招魂术的灵媒,电话的推广商和广播剧演员,都尝试过搬运触觉,这些人克隆触觉的努力都莫名其妙地失败了。在后结构主义的主张中,我们看到了对触觉的一个非常独特的姿态。后结构主义者认为,身体本身就是一个文本。虽然这个洞见卓有成效,可是它冒的风险是忽略身体文本的皮肤、毛发、毛孔、血液、牙齿、眼睛、耳朵和骨架;尤其重要的是,他们忽视一个重要的事实:身体的寿命很短。在《奥德赛》第23卷中,欧里克雷亚(Eurycleia)对奥德修斯的妻子珀涅罗珀(Penelope)的驳斥,对于那些把他者的在场当做墙壁或多余的人,也是适用的。欧里克雷亚说:

你说得真奇怪!

他人在这里，活生生的人，就在他的火炉旁，
可你却否认，他总要回来！

(据费茨杰拉德译文)

奥德修斯最终向妻子珀涅罗珀证明自己回来了。他让她看自己臀部的伤疤，说出他亲手做的卧榻的情况。作为遥远的信息，又来自远方，他在证明自己的身份时遇到了各种各样的困难。他的证明依靠的是最不容易捏造的事实：身体情况，如伤疤、个人经历、不为外人所知的身体的私密。这些细节的独一无二性质，证明了他真实的身份。他送给妻子的，不是空洞的言辞，而是实在的战利品。

认为交流是真实思想的结合，那是低估了身体的神圣。是否在场仍然具有重要意义，虽然这个时代可以充分地模拟人体。触觉是人类最古老的感官，也许是难得伪造的感官。这就是说，在同等情况下，互相关心的人会尽量到场见面。到场的追求未必使你进入对方的心灵本身，然而它的确可以使你接触对方的身体。朋友和亲人的身体至关重要。面孔、嗓音和肌肤具有接触的感染力。没有什么东西能够像触觉那样给人以电刺激，那样的难以驾驭：我们用眼睛对视而感到非常高兴。这样的姿态是柔情还是骚扰，那是一个需要解释的问题，就像其他的表意行为一样。触觉并不是解决交流困难的救世良方：它是更悠久的感官，但一样地难以对付。德里达向“身子在场的形而上学”宣战。他反对这样一个哲学原理：每一个词语的背后有一个声音，每一个声音的背后有一个有意为之的灵魂，每一个词语的背后是赋予它意义的灵魂。德里达是对的。然而，认为渴望他人身子在场，是形而上的错误，那又是疯狂了。

触摸和时间，这两个我们可以共享但不能够再生的东西，是我们真诚的惟一保证。如果呼应默顿的话，我们就可以说，惟一抗衡交流作假的庇护所是作假的宣传。没有任何爱情的宣示能够像终身不虞那样具有说服力。尽管记录和发送的媒介使我们得到延伸，然而交流的尺度和形态还是有边界限定的。我们的交流能力有局限，这是一个社会学真理；与此同时，这又是一个悲剧。真正的爱——至少在凡人之间的爱——从交流上来讲，都打上了琐细和偏向的烙印：它不会招摇过市，也不会荒废在阿多尼斯^①的花园里。亲密信息的标记是爱的接受对象的排他性。（否则有人泄露秘密时，我们怎么会觉得受到侵犯呢？）世界上不存在对一切人同等亲密的事情。大赦国际给它的每个分部分配了一个任务：为一个囚徒

^① 阿多尼斯，Adonis，罗马神话，美少年，花花公子，与美的女神 Aphrodite 相恋。——译者注

申请宽恕。由此可见,泛泛地说博爱恐怕是虚假的。给孩子打广告恐怕是这个时代疯狂的一种礼赞,它说明我们对个人的爱是多么疯狂。^[5]克尔恺郭尔说,在爱这个问题上,具体是高于一般的。爱的悖论就是,一位邻居要求你的帮助,要超过全世界所有的孤儿。(在斯大林无情的眼中,“一个人的死亡是悲剧,一百万人的死亡是统计数字”。)另一个人的面孔是强大的力量。一位赴会已经迟到的人,虽然他那个会是拯救孤儿的会,但是他不应该看下水道口有人流血而置之不理。最深刻的伦理教诲要求人们没有差等地爱一切人,然而时间只允许每个人真正地关爱地球上为数不多的居民。毕其一生,每个人只不过有时间给少数几个人以关爱。我们凡人所能做到的,恐怕只能是爱比较亲近的人;不过,没有博爱之心又是不公正的。爱之悖论是,具体的局限性和要求的普遍性之间存在着矛盾。由于我们只能和一些人而不是所有人度过共同的时光,只能接触一些人,因此,亲临现场恐怕是最接近跨越人与人鸿沟的保证。在这一点上,我们直接面对的是,我们有限的生命既神圣又悲哀。

注 释

1. Raymond Williams, “Drama in a Dramatised Society,” in *Raymond Williams on Television: Selected Writings*, ed. Alan O’Connor (London: Routledge, 1989), 12.
2. William James, “Final Impressions of a Psychical Researcher” (1909), in *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*, ed. John J. McDermott (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 787 – 99.
3. Charles Sanders Peirce, “Critical Common – Sensism” (1905), in *Philosophical Writings of Peirce*, ed. Justus Buchler (New York: Dover, 1955), 295.
4. Theodor W. Adorno, “Subject and Object” (1969), in *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. Andrew Arato and Eike Gebhardt (New York: Continuum, 1982), 499 – 500.
5. Luc Boltanski, *La souffrance à distance: Morale humanitaire, médias, et politique* (Paris: Éditions Méailié, 1993).

附录 妙语摘抄

(爱欲)在神和人之间翻译,将人的祈祷和献祭传递给神,又将神的指令和回答传递给人;弥合神和人之间沟壑的人是中介者;因此,在这个中介者的身上,一切都连接在一起。

——柏拉图,《会饮篇》,202E)

你们的话,是,就说是;不是,就说不是;若再多说,就是出于那邪恶者。

——《马太福音》,第3章,第37节,钦定本《圣经》(MATT. 5:37,KJV)

但你们现在要弃绝这一切的事,以及恼恨、愤怒、恶毒、毁谤,并口中污秽的言语。

——《哥林多前书》,第3章,第8节,钦定本《圣经》(COL. 3:8,KJV)

夫君你是榆树,我是缠在你身上的藤
我柔弱,委身在你强壮的身躯
我与你强大的力量合流在一起。

——莎士比亚,《错误的喜剧》(*Comedy of Errors*),第二幕,第二场,第172—74行)

但是人的数量就说明
他不完美,他诞下的生命
也不完美,他的形象繁多
可都有缺陷,于是
他要两两匹配,最亲热的仇恨
虽然孤独,你在私下
最好自己陪伴自己,不要
追求社会交流,然而他偏喜欢交流
你不能把你创造的人提到你心想的高度

结合或交融,他到不了神化的高度。

——弥尔顿,《失乐园》(*Paradise Lost*),1667年;亚当遇见夏娃之前对上帝说的话

没有思想的交流,社会的舒适和好处是无法得到的。因此,人应该找到一些外在的理性符号,这是必要的;借助这些符号,看不见的理念,即组成思想的理念,才可能为他人知道。

——洛克,《人类理解论》(*Essay Concerning Human Understanding*,1690)

此外,凭借语词的思想交流,并非语言之惟一目的;人们却常常作如是观。还有其他的目的,比如:唤起激情、激励行动或推迟行动,使人进入某种特定的心态等。

——贝克莱(Georges Berkeley),《人类知识原理》(*The Principles of Human Knowledge*,1710)

人性中最值得注意的莫过于对他人的同情,莫过于通过交流接受他人的禀性和情感,无论其如何与自己不同甚至是与自己对立。

——休谟,《人性论》(*Treatise of Human Nature*,1740)

会话的乐趣和社交的乐趣,来自于情感和意见的对应,来自于思想的和谐;就像许多乐器和谐合拍一样。但是,除非做到情感和意见的自由交流,否则这种最令人高兴的和谐是无法达到的。在这一点上,我们大家都渴望,彼此有好感,都渴望进入对方的心房,去观察那里的感觉与温情。

——亚当·斯密,《道德情操论》(*Theory of the Moral Sentiments*,1759)

几乎在一切情况下,大多数人都可以感受到同样的激情和兴趣;交流和一致是政治形式本身的结果;没有什么力量能够制衡牺牲弱小党派的诱惑,没有什么东西能够制衡牺牲令人不快的个人的诱惑。

——麦迪逊(James Madison),《联邦党人》(*The Federalist*,1787年第10期)

诗歌能够传达人能够感受到的一切乐趣:它永远是生活的阳光。

——雪莱,《捍卫诗歌》(*A Defence of Poetry*,1821)

我们来到他们跟前，他们痛哭而不能自己，我们坐下来陪他们哭泣，而不是告诉他们电休克的真相和健康之类的问题，不是让他们再一次与自己的理性交流。

——爱默生，《自立》(*Self-reliance* , 1841)

人人都知道基督教的真理，因此它已经变得平凡而不足道，因此对它最粗浅的印象也要下工夫才能得到。既然如此，和一个人交流的艺术，就是去拿走他一点东西或使他自己放弃一点东西的艺术。

——克尔恺郭尔，《对于哲学片断的非科学的附言的结论》(*Concluding Unscientific Postscript* , 1846)

她走到门边。这扇门把房子和花园连接在一起，她习惯从这里进出。

——霍桑，《七堵三角墙的房子》(*The House of the Seven Gables* , 1851)

孩子们到这里来嬉戏；星期天上午，铁路工穿着干净的衬衫到这里来散步；渔夫和猎人，诗人和哲人，一句话，一切朝觐者，都到树林里来寻求自由，忘掉了那个村子；我乐意和他们打招呼——“欢迎，英格兰人！欢迎，英格兰人！”因为我曾经和那个民族打交道。

——梭罗，《瓦尔登湖》(*Walden* , 1854)

两个人，两百万人——无论多少人进入“交流”状态——都有了一个头脑。

——普拉特(Parley Parker Pratt)，《神学指要》(*Key to the Science of Theology* , 1855)

把一个心里的印象传达到另一个人的心里，不依赖现在已经知道的任何感官渠道。

——迈尔斯(Frederic W. H. Myers), 1882, 给“传心术”下的定义

运输是物理作用，交流是心理作用。

——库利，《运输理论》(*The Theory of Transportation* , 1894)

我把自己的思想感情传递给一位朋友，而且我与他又能够进行充分的心灵感应，所以我的思想进入他的头脑，而且我能够意识到他的感觉，那么，难道我不是既生活在自己的脑子中，又生活在他的脑子里吗？——

这不是非常直白的道理吗?

——皮尔斯,《数学逻辑》(*The Logic of Mathematics*, 1898)

在文明条件下,成年人的生活夸大我们彼此理解的神秘之处;我们常常忘记,只有靠我们的意思的组合,我们才能够彼此交流;我们常常忘记,我们仅仅是局部的中心,而理性的世界一体却有各种反差强烈的表现。

——洛伊斯,《世界与个体》(*The World and the Individual*, 1899—1901)

如果一台机器能够产生以太波,能够认识事物并进行交流,那么我们身上也应该有这个可能性。

——弗莱彻(Frederic Fletcher),《第六感官》(*The Sixth Sense*, 1907)

交流在这里的意义,是人的关系存在和发展的机制——包括全部的心灵符号,再加上在空间传递并在时间上保存这些符号的手段。包括面部表情、态度和体姿、语调、语词、文字、印刷、铁路、电报、电话,还包括最新征服空间和时间的任何东西。

——库利,《社会组织:宏观思想研究》(*Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York; Macmillan, 1909)

本法案所使用之“无线电交流”意为,任何不借助电线连接却收发无线电报、信号或其他通讯的使用电报电讯的电气系统。

——《美国广播法案》(*United States Radio Act*, 1912)

无线电报不传播思想,只是传播能够转换为可以理解的通讯。与此相反,传心术研究的是直接的思想交流。

——《科学美国人》(*Scientific American* 社论, 1913)

死者和生者之间不存在真正的断裂;表面上看,两者之间似乎是有鸿沟的;但是,当你呼应深情需要的时候,这道鸿沟是可以跨越的。

——洛奇,《雷蒙德传》(*Raymond*, 1916)

人与自己的交流不会超过他与他人的交流。在间接交流的情况下,他对别人产生影响,同时也对自己产生影响,并且反过来感受到这一影响。由于这个原因,要求交流清晰的最大动力也是要求交流的动力,虽然一切的清晰都直接间接受到模糊的包围。

——雅斯贝尔斯(Karl Jaspers),《世界观点的心理学》(*Psychologie der Weltanschauungen, 1919*)

毫无疑问,传播媒介冒出来的问题是极端重要的,国际联盟破坏力最大的特点之一,是它对铁路运输和海路畅通的研究。

——李普曼(Walter Lippmann),《公共舆论》(*Public Opinion, 1922*)

因此,语言交往或交流可以作这样的定义:使用符号的结果使听话人身上发生的所指,在各方面都类似于说话人身上象征的所指。

——奥格登和里查兹,《意义之意义》

个人之间使用无线电话交流的想法,像使用普通的电话一样地使用电话,是没有一点希望的。显然,倘若有一千万个用户在空气中呼唤他们的伙伴,他们是绝对联系不上的。

——美国商务部长胡佛(Herbert Hoover, 1923)

从死者传来的信息,和生者自己心灵感应传递的信息,性质大概是一样的。

——西奇威克(Eleanor Mildred Balfour Sidgwick),“心灵感应的障碍和复杂因素”(“*On Hindrances and Complications in Telepathic Communications*”, 1924)

交流绝对不是什么经验比如意见和愿望的运输,绝对不是把经验从一个主体的内心传到另一个主体的内心。

——海德格尔,《存在与时间》(*Sein und Zeit, 1927*)

现代社会的组成和改革,都依靠它的交流手段。因此,传播手段的变化,可以指明更加广阔的社会变化。

——伯吉斯(E. W. Burgess),《美国社会学杂志》(*American Journal of Sociology, 1928*)

倘若交流能够完全,且能够完美,那就会出现上述的另一种民主,每个人就按照他在社会里大声疾呼的想法作出反应。

——米德(George Herbert Mead),《心灵,自我与社会》(*Mind, Self and Society, 1931*)

新的交流障碍的产生,是否会经常修正显性交流的显著增加,这是一个问题。

——萨皮尔(Edward Sapir),“交流”,见《社会科学百科全书》/*Encyclopedia of the Social Sciences*,1931)

世界正处在大众传播——声音和视觉结合的接收和发送——大踏步前进的门口。

——顿拉普(O. E. Dunlap),《电视展望》(*The Outlook for Television*,1932)

显然,公司的政策越是明智,上情下达的方法就越是需要。

——梅奥(Elton Mayo),《工业文明中人的问题》(*The Human Problems of an Industrial Civilization*,1933)

如果通讯渠道长期关闭,现代文明的复杂模式就会遭到彻底的破坏。其原因是,通讯线路就是神经线路,就是世界组织的一切社会方面赖以运转的神经网络。这一点显而易见。

——威利和赖斯(Malcolm M. Willey and Stuart A. Rice),《传播媒介与社会生活》(*Communication Agencies and Social Life*)

说到底,在这个充满鸿沟和障壁的世界上,艺术品是人与人完全无障碍交流的惟一媒介。

——杜威,《艺术与经验》(*Art as Experience*)

和瞬间传播的便利相对,书写、阅读和绘画非常简洁的抽象性,将受到削弱,用于反思和有意识行动的媒介,也要受到削弱。

——芒福德,《技术与文明》*Technics and Civilization*,1934)

批量生产使批量销售成为必需,批量销售使文化教养、大众传播和大众广告成为必需。

——罗蒂(James Rorty),《老板的声音》(*Our Master's Voice*,1934)

广播是一种全新的传播媒介,在社会控制中占有突出的地位,在影响人的思想上具有划时代的意义。

——坎特里尔和奥尔波特(Hadley Cantril and Gordon Allport),《广播心理学》(The Psychology of Radio, 1935)

死者生前无言表达的
死后能够告诉你:交流
死者用火的语言,超越死者的语言交流

——艾略特(T. S. Eliot),《烧毁的诺登》(Burnt Norton, 1936)

最时髦的艺术品仍然能够传达思想;在这个意义上,它们谴责当前的交流形式是破坏的工具,谴责和谐是衰败的幻觉。

——霍尔克海曼(Max Horkheimer),“艺术与大众文化”(Art and Mass Culture, 1941)

广播不能教育人。教育涉及到广播难以企及的交流问题——纪律、专心致志,这是一个和广播环境不搭界的环境问题。

——西普曼(Charles Siepmann),“广播与教育”(“Radio and Education”, 1941)

对接受对象的尊重,而不是对交流的尊重,在任何表达中都是值得怀疑的:任何独特的东西,不是从业已存在的模式中拿来的东西,看上去对接受对象都是不体贴的,这是偏离轨道的征兆,甚至是混乱的征兆。

——阿多诺,《道德底线》(Minima Moralia, 1944)

诸如此类的一切讨论通常都归结为一个问题:语言是否是人类得天独厚的能力。这里的问题在一定的意义上说是术语的问题,因为如果“语言”成为“交流”的同义词,毫无疑问,动物也是有语言的。

——莫里斯,《语言,符号与行为》(Language, Signs, and Behavior, 1946)

在现代文学和现代思想中,孤独的主题和交流的失败,常常被当做人类兄弟情谊的根本障碍。社会主义的同情心在永恒的巴士底狱墙上撞得粉碎,每个人都是他自己的囚徒;欢聚结束,各奔东西,火炬熄灭,人人又回到自己的囚笼中。因为不能交流而感到的绝望……标志着一切怜悯、慷慨和爱心的局限……然而,如果说交流打上了这种失败和不真实的烙印,那是因为人们把交流作为融合来追求而引起的。

——列维纳斯,“普鲁斯特作品中的他者”(“*The Other in Proust*”, 1947)

大众传播工具也好,原子能也好,发明工具的人并没有规定如何使用这些工具。

——沃斯(Louis Wirth),“舆论与大众传播”(“*Consensus and Mass Communication*”, 1948)

这里使用的通讯意义非常宽泛,包括一个头脑可能影响另一个头脑的任何程序。当然,这不仅包括书面语和口语,而且包括音乐、绘画艺术、戏剧、芭蕾——实际上它涵盖人类的一切行为。在某些方面,把这个词的意义再加以拓宽,可能是更加可取的。换句话说,一种机制(如自动设备追踪飞机并计算其未来可能的位置)影响另一种机制(如导弹追踪这架飞机)的手段,都在其涵盖之列。

——韦弗(Warren Weaver),“通讯数学理论的最新成就”(“*Recent Contributions to the Mathematical Theory of Communication*”, 1949)

理性的安排是用一台电传打字机沟通两个房间。

——图灵,《计算机机器与智能》(“*Computing Machinery and Intelligence*”, 1950)

心理治疗的全部任务,就是对付交流失败的任务……于是我们可以说明,心理治疗是良好的交流,人与人之间良好的交流,人和自己内心进行的良好的交流。把这句话颠倒过来,它仍然可以成立。良好的交流,自如的交流,内心的交流,人与人之间的交流,始终具有治疗的价值。

——罗杰斯,“交流——障碍与畅通”(“*Communication—Its Blocking and Its Facilitation*”, 1951)

因为在这个世界上,交流决不是绝对的东西(只有天使才能够绝对地交流);一个既定通讯系统中某一点的不足,可能显示系统在另一点上的效率(这有点像人,失去视觉之后,听觉或触觉会更加敏锐)。

——伯克,《永恒与变革》序(“*Permanence and Change*”, 第二版, 1953 年)

交流不是思想或情感的“表现”,“表现”对思想感情来说只能是第二位的;真理本身能够交流,若离开交流,真理将荡然无存。

——阿伦特(Hannah Arendt),“政治关怀”(“*Concern with Politics*”,1954)

广播电视直接抓住人的头脑,不给儿童平静而辨证地与书本会话的时间。屏幕上的图像不允许交流和讨论的自由。

——米尔卢,《思想强暴》(*The Rape of the Mind*,1956)

大众传播的整个理论依靠的,基本上可以说,在一定的程度上,是少数人对多数人的利用。

——威廉姆斯,《文化与社会》(*Culture and Society*,1958)

说到消费社会里的“交流”时,我们一定要……思考别人如何向着我们说话。

——霍尔,“需求的供应”(“*The Supply of Demand*”,1960)

作为传播媒介的电光没有引起我们的注意,正是由于它没有“内容”。

——麦克卢汉(Marshall McLuhan),《理解媒介》(*Understanding Media*,1964)

这是因为,真正的交流需要心心相印,需要分享内心的经验。交流被非人性化的原因,是受到现代文化中的媒介的蚕食——先是报纸的蚕食,接着是广播和电视的蚕食。

——罗温塔尔,“交流与人性”(“*communication and Humanitas*”,1967)

你不可能不交流。

——瓦茨罗维克,毕文,杰克逊,《人类交流实用手册》,1967年

你的本质,我的本质,人人的本质都连接在一起。在任何时候,在整个银河系中,始终存在着直接的完全的交流。

——黎利(John Lilly),“从海豚到迷幻药”(“*From Dolphins to LSD*”,1971)

他被人看见,可他看不见;他是信息的对象,决不是交流的主体。

——福柯,《监督与惩戒》,(*Surveiller et Punir*,1974)

四海一家是我们的目标，远程通讯是我们的手段。

——T&T 宣传口号

在资产阶级自我意识建立的“理性乌托邦”中，“交流”被塑造成自立的东西，它把自主子系统的活力框定在有限的范围内，它冲破了经过包装的专家文化，于是就被描绘成逃避具体化和荒凉状态威胁的自我意识。

——哈贝马斯，《交际行为理论》(*The Theory of Communicative Action*, 1981)

他依靠逻辑惯例演绎出摆脱困境的办法；同样，她也依靠交流的机制，相信她能够建立联系，相信她的声音能够被人家听见。

——吉里根(Carol Gilligan),《用不同的声音说话》, (*In A Different Voice*, 1982)

译后记

既然是一本怪书,就有必要对译者的用心做一点交代,并再次做一点提示。除了“译者前言”中提到的几怪之外,本书没有列出参考文献,这也算一怪吧?作者抽取书中一部分引语,整理出一个附录。这倒给译者一个启示:何不把作者本人的妙语整理成第二个附录?因此我建议:时间紧迫的读者,先浏览我整理的附录,看看他有什么妙语,并且用直觉去判断,他究竟有什么本事,居然得到美国人文科学基金三万美金的赞助,并得到美国传播学会的大奖。须知这个基金会只赞助创新之作,获准的难度是很大的。

本书既然难,我建议读者按照以下顺序去读:译者后记——译者前言——作者绪论——作者结语。亚马逊网上书店有一篇评论(的作者)说,该书的最后两段使他和朋友潸然泪下。也许它也能打动你?只有先感动之后,我们才能够鼓起勇气去读完这本怪书。

本书的拉丁语、法语难题,承蒙深圳大学文学院段映虹、赵东明先生帮助克服,特此致谢。

何道宽

2002年11月10日

又记:12月20日,完成书稿后40天,收到作者发来的“中译本序”。这篇文字言简意赅、画龙点睛、大家手笔、痛快淋漓、高屋建瓴。杂、异、奇、难、怪的书,其实可以用大白话说得很直白!学术书就是这样,在书斋和文人的圈子里,它可以搞得神经兮兮、恍兮惚兮。一但冲破自我封闭的那个小圈子,话还是可以说得很明白的。我不由得有几分牢骚、一丝抱怨:作者要是早两个月送来这个“中译本序”,我写“译者前言”就不会旬月踟躇了。

所以,我在这个补记中建议,读者先读这个姗姗来迟的“中译本序”,然后才过渡到我11月10日提出的顺序一路读下去:译者后记——译者前言——作者绪论——作者结语。

何道宽

2002年12月20日